This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

6000994838

Die Epochen

der

kirchlichen Geſchichtſchreibung.

Von

Dr. F. Ch. Baur,
ordentl. Profeſſor der Theologie an der Univerſität in Tübingen.

Tübingen,
Druck und Verlag von Ludwig Friedrich Fues.
1852.

110. h. 29.

BIBLIOTHECA BODLEIANA

Vorrede.

Die Methode der Geſchichtſchreibung iſt bisher noch wenig zum Gegenſtand einer eigenen Unterſuchung gemacht worden. Das Intereſſe für geſchichtliche Forſchungen und Darſtellungen nimmt unter den wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen der Gegenwart nicht die letzte Stelle ein, je produktiver aber die Zeit auf dem Gebiet der Geſchichte iſt, um ſo weniger glaubt man erſt über das Wie der Geſchichtſchreibung reflektiren zu müſſen. Bei ſpeciellen Gegenſtänden kann man auch eine allgemeine Frage dieſer Art auf ſich beruhen laſſen, um ſo mehr aber hat ſie ihre Bedeutung, wenn man ſich der Geſchichte überhaupt in ihrem ganzen großen Umfang gegenüberſtellt. Die Kirchengeſchichte hat vor der allgemeinen Weltgeſchichte dieß voraus, daß dieſelben allgemeinen, die Methode der Geſchichtſchreibung betreffenden Fragen auf dem enger abgegrenzten Gebiet bedeutungsvoller gleichartiger Erſcheinungen auch eine um ſo beſtimmtere und concretere Geſtalt gewinnen, und je größer die Zahl hervorragender Schrift-

ſteller iſt, die daſſelbe Feld mit ſelbſtſtändigem Geiſt bearbeitet haben, um ſo mehr dringt ſich die Frage auf, wie ſie die gemeinſame Aufgabe von ſo verſchiedenen Geſichtspunkten aus zu löſen verſucht haben.

Aus dieſer Betrachtung iſt die vorliegende Schrift hervorgegangen, als der Verſuch, die Epochen der kirchlichen Geſchichtſchreibung, ſo weit es für eine allgemeine Ueberſicht geſchehen kann, zu charakteriſiren. Es ſind hauptſächlich drei Momente, welche dabei in Betracht kommen. Es mußte vor allem die Individualität der einzelnen Kirchenhiſtoriker, die als die Hauptrepräſentanten der kirchlichen Geſchichtſchreibung anzuſehen ſind, in ihren weſentlichen Zügen aufgefaßt und geſchildert werden. Da jedoch die einzelnen Kirchenhiſtoriker, wenn ſie mit einander verglichen werden, bei aller individuellen Verſchiedenheit auch wieder mehr oder weniger mit einander gemein haben, und je näher ſie in der Zeit einander ſtehen, um ſo mehr einen gemeinſamen Charakter an ſich tragen, ſo war das Zweite, worauf es ankam, ſie nach verſchiedenen Gruppen zu ſondern. Indem auf dieſe Weiſe verſchiedene Hauptformen der kirchlichen Geſchichtſchreibung ſich herausſtellten, beſtand der dritte Punkt der hier geſtellten Aufgabe darin, dieſe Formen in ein ſolches Verhältniß zu einander zu bringen, daß ſich in ihnen, als den Epochen der kirchlichen Geſchichtſchreibung, der durch das Ganze hindurchgehende Entwicklungsgang in dem in-

nern Zuſammenhang ſeiner einzelnen Momente zu erkennen gibt.

Wie weit mir nun die Löſung dieſer dreifachen Aufgabe in meiner Darſtellung gelungen ſein möge, überlaſſe ich dem ſachkundigen Urtheil derer, welche daſſelbe Intereſſe für dieſen Gegenſtand mit mir theilen. Ich geſtehe dabei gern, daß ſchon im Einzelnen bei dem großen, umfangreichen Stoff, durch welchen man ſich hindurchzuarbeiten hat, ſehr Vieles zu ergänzen und wohl auch Manches zu berichtigen ſein wird, und daß noch mehr über die Hauptidee, auf welche ich die allgemeine Aufgabe der kirchlichen Geſchichtſchreibung zurückführe, nach der Verſchiedenheit der theologiſchen Geſichtspunkte verſchiedene Anſichten ſtattfinden können. Gerade das Letztere jedoch betrachte ich als den Hauptpunkt, ohne deſſen Feſtſtellung von einer Methode der kirchlichen Geſchichtſchreibung überhaupt nicht die Rede ſein kann. In jedem Fall wird niemand läugnen können, daß es im Weſen der Sache ſelbſt liegt, aus der Maſſe des Einzelnen, in das ſich die geſchichtliche Forſchung vertiefen muß, nicht ohne die Gefahr, ſich auch zu ſehr in das Einzelne zu verlieren, auf der andern Seite auch wieder zu dem Allgemeinen ſich zu erheben, zu den Ideen, welche die leitenden Geſichtspunkte und die leuchtenden Sterne auf der weiten Fahrt durch die Strömungen der Jahrhunderte ſein ſollen.

Vielleicht dürfte es auch nicht ohne ein gewiſſes Zeit-

intereſſe ſein, in unſern Tagen die Aufmerkſamkeit auf die ehrwürdigen Häupter der kirchlichen Geſchichtſchreibung in der ältern und neuern Zeit zurück zu lenken. Es iſt in den letzten Jahren eine ganze Reihe von Bearbeitungen der allgemeinen Kirchengeſchichte erſchienen, und zwar waren es beinahe durchaus jüngere Kräfte, die eine ſolche Arbeit unternahmen. Die Beſchränkung auf eine verſtändige Auswahl des für eine allgemeine Ueberſicht Zweckmäßigen, in gedrängter einfacher Darſtellung, war nur eine Ausnahme. In der Regel trat die neue Generation dieſer jüngſten Kirchenhiſtoriker, von welchen einer nach dem andern nicht genug eilen konnte, eine Kirchengeſchichte vom Standpunkt ſeines Bedürfniſſes und ſeiner Idee aus zu veröffentlichen, mit dem hohen Selbſtbewußtſein auf, daß ſie erſt die theologiſche Welt über die Aufgabe und Bedeutung der Kirchengeſchichte zu orientiren habe. Galt es doch „die Regel, nach welcher die Geſchichte des geiſtigſten Lebens, des kirchlich-religiöſen, zu behandeln iſt, wenn anders ein Werk auf den Namen eines wiſſenſchaftlichen Anſpruch machen will", durch den gewichtigen Ausſpruch zu beſtimmen, „daß das Geſetz des geiſtigen Lebens, nicht wie die moderne Weltanſchauung ſagt, der Fortſchritt, ſondern die Entwicklung iſt." Wenn auch die Verfaſſer dieſer Lehrbücher ſelbſt geſtanden, daß die Veranlaſſung ihres Werks eine rein individuelle und ſubjektive ſei, ſo wurde zugleich nur um ſo nachdrücklicher betont, daß „In-

vidualität und Subjektivität an ſich betrachtet einen berechtigten Anſpruch auf das Streben habe, ſich objektiv zu machen.“ Ueber die Leiſtungen der Vorgänger, auf deren Schultern ſie ſtanden, ſahen dieſe jugendlichen Geiſter zum Theil ſo kühn hinweg, daß ſelbſt Neander ſich nicht enthalten konnte, über die Originalität des Epitomators ſeiner Kirchengeſchichte ſich mit gemüthlicher Ironie zu äußern. Es konnte nicht befremden, daß der raſch und zuverſichtlich, aber planlos und ohne nachhaltige geiſtige Ausſtattung begonnene Lauf ſchon auf der erſten oder zweiten Station zu ermatten anfing, und in ein bedenkliches Stocken gerieth. Wohin aber die eigentliche Fahrt, wenigſtens der Hauptrichtung nach, gehen ſollte, konnte man an denen ſehen, die ausdauernd genug waren, nach der Zeit, in welcher durch „das Eintreten des Unglaubens Störung und Abfall auch in die Kirchen gedrungen ſind“, die glückliche Epoche der Rückkehr zum kirchlichen Bekenntniß und den Punkt der Gegenwart zu erreichen, wo „mit dem Muthe dieſes Bekenntniſſes der Hengſtenberg'ſchen Richtung auch der Muth der Wiſſenſchaft gegenüber wuchs.“ An dem Bilde der alten Meiſter der Kirchengeſchichte, einem Mosheim und Semler, einem Spittler, Planck und Henke, auf welche man jetzt nicht ſelten im Selbſtdünkel ſeines kirchlichen Bewußtſeins ſo tief herabzuſehen pflegt, könnte das jüngere Geſchlecht vor allem lernen, auf welchem Wege jene Männer den wohlverdienten

Ruhm eines Namens erlangt haben, mit welchem sie auch künftig in der Litteratur der Kirchengeschichte fortleben und wohl noch manche Andere der nach ihnen Kommenden überleben werden.

Tübingen, Februar 1852.

Inhalt.

Seite

Einleitung . . . . . 1—6

Erster Abschnitt.

Die altkatholische Geschichtsanschauung.

Eusebius und seine Nachfolger . . . . . 7—38

Hegesippus . . . . . 7—9

Eusebius . . . . . 9—26

Sokrates, Sozomenus, Theodoret . . . . . 26—29

Evagrius . . . . . 29—32

Philostorgius 32

Nicephorus . . . . . 32—34

Rufin und Hieronymus, die Hist. trip. . . . . 34—35

Sulpicius Severus . . . . . 35—36

Gregor von Tours, Beda, das Mittelalter . . . 36—38

Zweiter Abschnitt.

Die Reformation und die altprotestantische Geschichtsanschauung.

Die Magdeburger Centurien . . . . . 39—71

Die Reformation . . . . . 39—41

Matthias Flacius . . . . . 41—43

Die Centurien. Ihr Plan . . . . . 43—46

Ihre Kritik und Polemik . . . . . 46—53

Seite

Ihr Dualismus . . . . . 53—60
Das Dogma die Subſtanz der Geſchichte . . . . . 60—66
Weitere Züge zu ihrer Charakteriſtik . . . . . 66—71

Dritter Abſchnitt.

Der Gegenſatz zu den Centurien von katholiſcher und proteſtantiſcher Seite.

Cäſar Baronius und Gottfried Arnold . . . 72—107
Cäſar Baronius . . . . . 72—84
Plan und Antitheſe der Annalen . . . . 72—81
Die beiden Extreme . . . . . 81—84
Gottfried Arnold . . . . . 84—107
Sein Standpunkt . . . . . 84—89
Sein Unterſchied von den Centuriatoren . . . 89—95
Sein Ideal . . . . . 96—97
Sein Ketzerpatronat . . . . . 97—101
Seine myſtiſch-pietiſtiſche Einſeitigkeit . . . . 101—107

Vierter Abſchnitt.

Der allmählige Uebergang aus der dualiſtiſchen Weltanſchauung zu dem Begriff der geſchichtlichen Entwicklung.

Weismann, Mosheim, Semler, Walch . . . 108—151
Der Eindruck des Arnold'ſchen Werks . . . . 108—110
Weismann . . . . . 110—115
Allgemeiner Fortſchritt . . . . . 115—118
Mosheim . . . . . 118—132
Sein methodiſches Verfahren . . . . . 118—121
Der objektivere aber auch politiſch-pragmatiſche Charakter ſeiner Geſchichtſchreibung . . . . . 121—126
Seine Vorzüge . . . . . 126—132

Seite

Semler . . . . . 132—145
Seine Verwandtschaft mit Arnold . . . . 132—133
Sein Unterschied von Arnold . . . . . 133—140
Das Recht der Subjektivität und Individualität das Prinzip seiner Geschichtsanschauung . . . . . 140—142
Seine Quellenforschungen . . . . . 142—145
Walch . . . . . 145—151

Fünfter Abschnitt.

Die pragmatische Methode der Geschichtschreibung.

Schröckh, Spittler, Planck, Henke . . . . 152—197
Schröckh . . . . . 152—162
Die Subjektivität seiner Geschichtsbetrachtung . . 152—157
Seine Eintheilung und Anordnung . . . . 157—162
Spittler . . . . . 162—173
Seine Auffassung der Kirchengeschichte . . . . 162—164
Seine Ansicht vom Christenthum . . . . . 164—169
Sein Geschichtspragmatismus . . . . . 169—173
Planck . . . . . 173—191
Der subjektive Pragmatismus auf seiner Spitze . . 173—178
Seine Gleichgültigkeit gegen das Dogma . . . 178—184
Seine Aeußerlichkeit und Neigung zum Construiren . 185—190
Sein Verstandesinteresse . . . . . 190—191
Henke . . . . . 192—197
Sein Pragmatismus . . . . . 192—193
Seine rationalistische Tendenz . . . . . 193—196
Uebergang . . . . . 196—197

Sechster Abschnitt.

Das Streben nach objektiver Geschichtsbetrachtung.

Die neuesten Kirchenhistoriker, Marheinecke, Neander, Gieseler, Hase . . . . . 198—246

Seite

Marheinecke . . . . . 198—201
Die neueste Epoche . . . . . 201—202
Neander . . . . . 202—232
Die Monographie und die Liebe zum Individuellen . 202—208
Seine Ansicht vom Christenthum . . . . . 208—212
Das Prinzip der Bewegung, die Kategorien der Geschichtsbetrachtung, der Gegensatz der Richtungen . 212—221
Der Subjektivitäts-Charakter und die Gefühlstheorie . 221—232
Gieseler . . . . . 232—236
Hase . . . . . 236—244
Gfrörer und Niedner . . . . . 244—246

Siebenter Abschnitt.

Resultate und Andeutungen . . . 247—269

Die Idee der Kirche . . . . . 247—252
Die Kirche vor der Reformation . . . . . 252—255
Die Kirche nach der Reformation . . . . . 255—263
Die Perioden der Kirchengeschichte und die Anordnung ihres Stoffs . . . . . 263—267
Die allgemeine Kirchengeschichte . . . . . 267—269

Einleitung.

Das Wort Geſchichte hat ſowohl eine objektive als eine ſubjektive Bedeutung. In dieſer doppelten Bedeutung ſetzt es als unmittelbare Einheit, was für die Analyſe der kritiſchen Betrachtung unbeſtimmbar weit auseinander fällt. Geſchichte iſt ſowohl das objektiv Geſchehene, als das ſubjektive Wiſſen des Geſchehenen. Wie aber nicht alles Geſchehene auch ein geſchichtlich Geſchehenes iſt, ſo iſt auch nicht jedes Wiſſen des Geſchehenen ein geſchichtliches Wiſſen. Das geſchichtliche Wiſſen findet erſt da ſtatt, wo das Geſchehene wichtig genug erſcheint, um nicht blos für den Augenblick gewußt, ſondern auch dem bleibenden Wiſſen der Nachwelt überliefert zu werden. Iſt aber einmal das Intereſſe für eine ſolche Darſtellung des Geſchehenen erwacht, ſo entſteht auch die Frage, wie ſich das Wiſſen um das Geſchehene zu dem Geſchehenen ſelbſt verhält, und je genauer dieſes Verhältniß erwogen wird, um ſo weniger läßt ſich ſchlechthin vorausſetzen, daß die geſchichtliche Darſtellung nichts Anderes ſein werde, als der treue, adäquate Reflex des objektiv Geſchehenen. Wie groß iſt ſo oft ſchon der Unterſchied der Zeit, welcher den Geſchichtſchreiber von dem Gegenſtand ſeiner Darſtellung trennt, und wie vieles kann überhaupt dazwiſchen treten, um ihm denſelben in einem ganz andern Lichte erſcheinen zu laſſen, als dem wirklichen Thatbeſtand der Sache ſelbſt gemäß iſt? Es gibt daher keine geſchichtliche Darſtellung, die nicht erſt kritiſch geprüft werden müßte, um das Verhältniß, in welchem der darſtellende Schriftſteller zur reinen Objektivität der geſchichtlichen Wahrheit ſteht, zu beſtimmen. Wenn

Seite

Marheinecke . . . . . 198—201
Die neueste Epoche . . . . . 201—202
Neander . . . . . 202—232
Die Monographie und die Liebe zum Individuellen . 202—208
Seine Ansicht vom Christenthum . . . . . 208—212
Das Prinzip der Bewegung, die Kategorien der Geschichtsbetrachtung, der Gegensatz der Richtungen . 212—221
Der Subjektivitäts-Charakter und die Gefühlstheorie . 221—232
Gieseler . . . . . 232—236
Hase . . . . . 236—244
Gfrörer und Riedner . . . . . 244—246

Siebenter Abschnitt.

Resultate und Andeutungen . . . 247—269

Die Idee der Kirche . . . . . 247—252
Die Kirche vor der Reformation . . . . . 252—255
Die Kirche nach der Reformation . . . . . 255—263
Die Perioden der Kirchengeschichte und die Anordnung ihres Stoffs . . . . . 263—267
Die allgemeine Kirchengeschichte . . . . . 267—269

Einleitung.

Das Wort Geſchichte hat ſowohl eine objektive als eine ſubjektive Bedeutung. In dieſer doppelten Bedeutung ſetzt es als unmittelbare Einheit, was für die Analyſe der kritiſchen Betrachtung unbeſtimmbar weit auseinander fällt. Geſchichte iſt ſowohl das objektiv Geſchehene, als das ſubjektive Wiſſen des Geſchehenen. Wie aber nicht alles Geſchehene auch ein geſchichtlich Geſchehenes iſt, ſo iſt auch nicht jedes Wiſſen des Geſchehenen ein geſchichtliches Wiſſen. Das geſchichtliche Wiſſen findet erſt da ſtatt, wo das Geſchehene wichtig genug erſcheint, um nicht blos für den Augenblick gewußt, ſondern auch dem bleibenden Wiſſen der Nachwelt überliefert zu werden. Iſt aber einmal das Intereſſe für eine ſolche Darſtellung des Geſchehenen erwacht, ſo entſteht auch die Frage, wie ſich das Wiſſen um das Geſchehene zu dem Geſchehenen ſelbſt verhält, und je genauer dieſes Verhältniß erwogen wird, um ſo weniger läßt ſich ſchlechthin vorausſetzen, daß die geſchichtliche Darſtellung nichts Anderes ſein werde, als der treue, adäquate Reflex des objektiv Geſchehenen. Wie groß iſt ſo oft ſchon der Unterſchied der Zeit, welcher den Geſchichtſchreiber von dem Gegenſtand ſeiner Darſtellung trennt, und wie vieles kann überhaupt dazwiſchen treten, um ihm denſelben in einem ganz andern Lichte erſcheinen zu laſſen, als dem wirklichen Thatbeſtand der Sache ſelbſt gemäß iſt? Es gibt daher keine geſchichtliche Darſtellung, die nicht erſt kritiſch geprüft werden müßte, um das Verhältniß, in welchem der darſtellende Schriftſteller zur reinen Objektivität der geſchichtlichen Wahrheit ſteht, zu beſtimmen. Wenn

welchem es ausgeht, und in dem ganzen Zusammenhang seiner Entwicklung durch denselben bedingt ist, um so mehr kommt auch darauf an, wie man den so bedeutungsvollen Anfang selbst auffaßt, und von welcher Grundanschauung die ganze geschichtliche Darstellung getragen wird. So leicht es auch sein mag, wenn einmal der allgemeine Gesichtspunkt festgestellt ist, das Einzelne demselben unterzuordnen und unter der Einheit derselben Anschauung zu begreifen, es concentriren sich alle Schwierigkeiten, welche eine geschichtliche Darstellung zu überwinden hat, hier nur um so mehr in dem Anfang selbst. Auf den Anfang wird man daher von jedem Punkte der geschichtlichen Darstellung, auf welchem man sich für den allgemeinen Ueberblick orientiren muß, immer wieder zurückgewiesen. Soll die geschichtliche Darstellung, wie es ihre Aufgabe ist, dem Gange der Sache selbst folgen, so kommt sie ja im Verlaufe ihres Weges immer mehr auf Punkte, von welchen sehr verschiedene Richtungen ausgehen, deren jede auch rückwärts sich erstreckt, und eine auf das Ganze sich beziehende Verschiedenheit der Anschauungsweise bewirkt, und man kann daher den ganzen in der Folge so vielfach sich theilenden Weg von vorn herein nicht betreten, ohne daß man gleich anfangs weiß, auf welche Seite man sich durch alle Differenzen hindurch zu stellen habe. Wie die anfangs Eine sich selbst gleiche Kirche in der Folge sich spaltete und in den großen Gegensatz des Protestantismus und Katholicismus auseinander ging, und nicht nur neben der protestantischen Kirche andere Religionsparteien, sondern auch in der protestantischen Kirche selbst mehr oder minder von dem orthodoxen Lehrbegriff abweichende Ansichten entstanden, welche die gleiche Berechtigung des protestantischen Princips für sich in Anspruch nahmen, so schloßen alle diese Differenzen ebenso viele und ebenso verschiedene Standpunkte in sich, von welchen aus die ganze Entwicklung der christlichen Kirche aufgefaßt werden konnte. Wie die protestantische Geschichtsanschauung eine wesentlich andere ist als die katholische, so ist auch die des Rationalisten eine ganz andere als die des mo-

dernen Supranaturalisten und wie die beiden theologischen Systeme des Rationalismus und Supranaturalismus sich selbst überlebt haben und in eine höhere über die Einseitigkeit dieser Gegensätze sich stellende Ansicht übergegangen sind, so wird auch die neueste Geschichtschreibung der christlichen Kirche, wenn sie nicht einem veralteten Standpunkt angehört, weder rationalistisch, noch supranaturalistisch im alten schlechthinigen Sinne sein können. Je ausgebildeter eine theologische Ansicht ist, um so mehr ist durch sie auch eine eigenthümliche Geschichtsanschauung bedingt, oder vielmehr sie geht aus ihr hervor. Die erste und wichtigste Aufgabe jeder theologischen Ansicht kann ja nur dahin gehen, das Wesen des Christenthums zu erforschen, auf welchem andern Wege kann dieß aber geschehen, als durch das Zurückgehen auf seine ersten Anfänge und die genaueste Erforschung der Quellen, aus welchen die Kenntniß dessen, was es ursprünglich war, geschöpft werden muß? Ist aber einmal auf diesem Wege die Grundanschauung festgestellt, so ist es nur die Nothwendigkeit der von selbst aus ihr sich ergebenden Consequenz, wenn durch sie auch die ganze Ansicht von dem Entwicklungsgange der christlichen Kirche bestimmt wird. Hat sich auch nicht jede der verschiedenen theologischen Ansichten, die sich auf einen höheren Grad von Selbstständigkeit erhoben haben, in einer eigenen Bearbeitung der Geschichte der christlichen Kirche dargelegt und ausgeprägt, so kann es doch kein umfassenderes kirchenhistorisches Werk geben, dessen Geschichtsanschauung nicht ganz den Charakter des theologischen Standpunkts an sich trüge, auf welchem sein Verfasser steht. Gibt es daher ebenso viele verschiedene Geschichtsanschauungen, als es verschiedene theologische Standpunkte gibt, so ist es auch der Mühe werth, sie in ihrem Verhältniß zu einander näher zu betrachten, und sie selbst unter den Gesichtspunkt eines seinen bestimmten Verlauf nehmenden geschichtlichen Prozesses zu stellen. Wenn auch die allgemeine Aufgabe, den Inhalt des objektiv Gegebenen in die Klarheit des subjektiven Bewußtseins zu erheben, immer dieselbe bleibt, so sind doch die zu ihrer Lösung

gemachten Verſuche ſehr verſchieden, und es zeigt ſich auf jedem bedeutenderen Punkte, nicht nur, wie verſchieden dieſelben Gegenſtände aufgefaßt werden können, ſondern auch wie ſich die Anſicht über ſie immer wieder nach Maaßgabe der allgemeinen, das Zeitbewußtſein beſtimmenden Verhältniſſe ändert. Alle dieſe Verſuche zuſammen, wie ſie in beſondern geſchichtlichen Darſtellungen die verſchiedenen möglichen Standpunkte repräſentiren, bilden die Epochen der kirchlichen Geſchichtſchreibung, in deren Reihe der in der Tiefe arbeitende und nach der Löſung ſeiner Aufgabe ringende Geiſt ſich erſt allmälig auf die Stufe erhoben hat, auf welcher er in der Anſchauungsweiſe der Gegenwart ſteht. Wie wir daher auch die einzelnen Kirchenhiſtoriker, ihre Vorzüge und Mängel, nach den allgemeinen formalen Anforderungen, die an eine geſchichtliche Darſtellung zu machen ſind, beurtheilen mögen, in Hinſicht ihrer Treue und Glaubwürdigkeit, der Beſchaffenheit ihrer Quellen, der Art und Weiſe ihrer Darſtellung, das Erſte, wornach wir zu fragen haben, um ein beſtimmteres, konkreteres Bild ihrer Individualität zu erhalten, iſt ihre Geſchichtsanſchauung überhaupt mit allen jenen Zügen, in welchen ſie ſich zu einer charakteriſtiſchen Form ausgeprägt hat. Zu einer ſolchen Charakteriſtik der bedeutendſten Kirchenhiſtoriker, von der älteſten bis zur neueſten Zeit, wenigſtens die erſten Grundlinien zu ziehen, iſt der Zweck der folgenden Abhandlung, zu deren Aufgabe es demnach keineswegs gehört, die ganze Maſſe der zur kirchenhiſtoriſchen Litteratur gehörenden Werke [1]) zu durchlaufen, ſondern nur die Hauptpunkte in's Auge zu faſſen, auf welchen die kirchliche Geſchichtſchreibung einen beſtimmteren, tiefer eindringenden und das Ganze umfaſſenden Verſuch zur Löſung ihrer Aufgabe gemacht hat.

---

1) Man vgl. hierüber Stäudlin, Geſchichte und Literatur der Kirchengeſchichte. 1827.

Erſter Abſchnitt.

Die altkatholiſche Geſchichtsanſchauung.

Euſebius und ſeine Nachfolger.

Wollten wir die kirchliche Geſchichtſchreibung bis zu ihren allererſten Anfängen zurückverfolgen, ſo hätten wir nicht blos auf die Apoſtelgeſchichte, die man ſeit alter Zeit als die erſte, die Reihe der kirchenhiſtoriſchen Litteratur eröffnende geſchichtliche Darſtellung der chriſtlichen Kirche zu betrachten pflegt, ſondern auch auf die Evangelien zurückzugehen. Wenn auch freilich die Apoſtelgeſchichte als die Geſchichte der entſtehenden, in ihrem erſten Werden begriffenen chriſtlichen Gemeinde ſchon einen näheren Anſpruch auf den Namen einer Geſchichte der chriſtlichen Kirche zu machen hat, ſo können doch auch die Evangelien, ſofern der Gegenſtand der evangeliſchen Geſchichte das Leben und Wirken des Stifters der chriſtlichen Kirche iſt, nur zu denſelben ſchon in den Schriften des neuen Teſtaments vor uns liegenden Anfängen der kirchlichen Geſchichtſchreibung gerechnet werden. Da jedoch eine Charakteriſtik dieſer erſten chriſtlichen Geſchichtſchreibung, oder die Beantwortung der Frage, wie weit wir den Inhalt dieſer älteſten Urkunden des Chriſtenthums als eine rein objektive Darſtellung des urſprünglich Thatſächlichen anzuſehen haben, nicht möglich iſt, ohne in einen großen Theil der Fragen einzugehen, mit deren Unterſuchung ſich die neuteſtamentliche Kritik beſchäftigt, ſo laſſen wir dieß hier mit Recht auf ſich beruhen. Auch der zunächſt an die apoſtoliſche Zeit grenzende judenchriſtliche Schriftſteller Hegeſippus, der bedeutendſte Vorgänger des Euſebius, welcher einen großen Theil ſeiner älteſten Nachrichten aus ihm geſchöpft hat, kann ſchon deßwegen nicht näher in Betracht kommen, weil wir ihn blos aus den wenigen

Fragmenten ſeines Werks bei Euſebius kennen. Hat er, wie Euſebius von ihm ſagt, in ſeinen fünf *συγγράμματα* oder *ὑπομνήματα*, *τὴν ἁπλανῆ παράδοσιν τῶ ἀποστολικῶ κηρύγματος ἀπλουστάτη συντάξει γραφῆς ὑπομνηματισάμενος — τῆς ἰδίας γνώμης πληρεστάτην μνήμην* zurückgelaſſen, und ohne Zweifel auch für den Zweck ſeiner geſchichtlichen Darſtellung die Reiſe gemacht, auf welcher er in Korinth, Rom und an andern Orten, wo er ſich mit den Biſchöfen beſprach, *τὴν αὐτὴν παρὰ πάντων παρείληφε διδασκαλίαν* und die ihm zu ſo großer Befriedigung gereichende Ueberzeugung gewann, daß *ἐν ἑκάστῃ διαδοχῇ καὶ ἐν ἑκάστῃ πόλει ἕτως ἔχει, ὡς ὁ νόμος κηρύττει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος* [1]), ſo dient uns auch dieß zum Beweis davon, wie die kirchliche Geſchichtſchreibung in ihrem erſten Beginn noch ganz die Farbe der partikulären Verhältniſſe und Intereſſen hatte, aus welchen die Kirche ſelbſt hervorging. Von ſeinem judenchriſtlichen Standpunkt aus ging die Tendenz ſeiner geſchichtlichen Darſtellung, wie ſie ohne Zweifel aus der Stelle bei Euſebius, Kirchengeſchichte 3, 32., hervorblickt, dahin, zu zeigen, wie die Kirche, wenn auch die Keime der Lehren, durch welche Einige den geſunden Kanon des *σωτήριον δόγμα* zu verderben ſuchten, in der Stille ſchon vorhanden waren, bis zum Anfang des zweiten Jahrhunderts eine reine und unverdorbene Jungfrau blieb, wie aber, nachdem der heilige Chor der Apoſtel auf verſchiedene Weiſe das Ende des Lebens erreicht hatte, und das Geſchlecht derer, welche die *ἔνθεος σοφία* mit eigenen Ohren zu hören gewürdigt worden waren, verſchwunden war, dann die *σύϛασις* der *ἄθεος πλάνη* ihren Anfang durch den Betrug der *ἑτεροδιδάσκαλοι* nahm, welche nunmehr, da keiner der Apoſtel mehr übrig war, mit offener Stirne gegen das *κήρυγμα* der Wahrheit die *ψευδώνυμος γνῶσις* zu verkündigen wagten. Die ächtapoſtoliſche Wahrheit und die häretiſche Verfälſchung waren demnach die Elemente, die in ihrem Gegenſatz ſeine geſchichtliche Anſchauung be-

1) Vgl. Euſebius, Kirchengeſchichte 2, 23. 3, 32. 4, 8. 22.

stimmten, und wir haben schon hier den seitdem sich gleich bleibenden Grundtypus der altkatholischen Geschichtschreibung. Da jedoch der unter den römischen Bischöfen Soter, Anicet, Eleutheros lebende und schreibende Hegesippus nur einen sehr kurzen Zeitraum der noch in ihrer ersten Entwicklung begriffenen Kirche vor sich hatte, und während einer Periode von beinahe anderthalb Jahrhunderten keinen in seine Fußstapfen tretenden Nachfolger erhielt, so ist es erst der berühmte Bischof Eusebius von Cäsarea, welcher wegen der zehen Bücher seines geschichtlichen Werkes der Vater der Kirchengeschichte, ungefähr in demselben Sinne, genannt zu werden verdient, in welchem man auch in der profanen Geschichte von einem Vater der Geschichte spricht [1]).

Mit diesem Bewußtsein tritt Eusebius selbst auf. Nachdem er in dem Vorwort, mit welchem er seine Kirchengeschichte eröffnet, den Plan seines Werkes angegeben hat, fährt er fort: er müsse gleich im Eingang um Nachsicht bitten und gestehen, daß es über seine Kräfte gehe, der Aufgabe, die er auf sich genommen, auf eine vollkommen genügende Weise zu entsprechen. Denn, da er als der Erste an ein solches Unternehmen gehe, so wage er sich gleichsam auf einen einsamen und noch unbetretenen Weg. Er bitte zwar, Gott zum Führer und die Kraft des Herrn zu seiner Unterstützung zu haben, von Menschen aber, welche denselben Weg vor ihm gegangen wären, könne er nirgends auch nur nackte Spuren auffinden, außer daß der Eine und der Andere über die von ihnen durchlebten Zeiten einzelne kleine Erzählungen zurückgelassen habe. „Sie halten mir gleichsam Fackeln aus der Ferne vor und rufen mir gleichsam aus einer ungesehenen Warte ermunternd zu, wo ich zu wandeln habe, und wie ich dem Lauf meiner Rede die sichere, den rechten Weg nicht verfehlende Richtung geben soll". Das Hauptmoment, mit welchem Eusebius dieses Urtheil über die so geringe

1) Vgl. mein Programm: Comparatur Eusebius Caes. historiae ecclesiasticae parens cum parente historiarum Herodoto Halic. Tüb. 1834.

Bedeutung aller derer, die vor ihm das Feld der Kirchengeſchichte zu bebauen angefangen hatten, unter welchen wenigſtens Hegeſippus nach dem eigenen Zeugniß des Euſebius und noch mehr nach dem des Hieronymus, welchem zufolge Hegeſippus omnem a passione Domini usque ad suam aetatem ecclesiasticorum actuum historiam erzählt hätte [1]), kein ſo ſpurloſer Vorgänger geweſen ſein kann, begründet, iſt, daß die früheren alle nur σμικρὰς προφάσεις und μερικὰς διηγήσεις zurückgelaſſen haben. Was ihn über ſie erhebt, und das hohe Bewußtſein, der erſte Kirchenhiſtoriker zu ſein, in ihm erweckt, iſt daher hauptſächlich die Univerſalität des Plans und Zwecks ſeines kirchenhiſtoriſchen Werks. Von dieſem Geſichtspunkt aus beginnt er ſeine Geſchichte mit den Worten: Er habe ſich vorgenommen, die Nachfolger der heiligen Apoſtel und die ganze Reihe der vom Erlöſer bis auf ihn verfloſſenen Zeiten zu beſchreiben, was und wie viel Kirchenhiſtoriſches ſich ereignet habe, welche Männer den bedeutendſten kirchlichen Gebieten mit Auszeichnung vorſtanden, wie viele in jedem Menſchenalter mündlich oder ſchriftlich das göttliche Wort gepredigt, welche und wie viele aber auch, aus Neuerungsſucht in den größten Irrthum verfallen, ſich ſelbſt als Herolde einer fälſchlich ſogenannten Gnoſis angekündigt und gleich grauſamen Wölfen ſchonungslos die Heerde Chriſti angefallen haben, außerdem was unmittelbar wegen der Feindſeligkeit gegen den Erlöſer über das ganze jüdiſche Volk gekommen, und dann wie oft und auf welche Weiſe und zu welchen Zeiten das göttliche Wort von den Heiden angegriffen worden, und welche von Zeit zu Zeit unter Blut und Qualen den Kampf für daſſelbe beſtanden haben, welche Märtyrer es auch zu ſeiner Zeit gegeben, und wie endlich nach allem dieſem der Erlöſer gnädige und gütige Hülfe gewährt habe. Alle dieſe hier bezeichneten Gegenſtände haben ein ſo allgemeines Intereſſe, daß ſie ſelbſt als der weſentliche Inhalt der geſchichtlichen Darſtellung hervortreten und die Hauptpunkte

1) De script. eccles. c. 22.

bilden, an die sich alles Andere anschließt. Da die Apostel selbst schon die Nachfolger des Herrn sind, und in Gemäßheit dieses Grundverhältnisses das ganze Christenthum auf der von den Aposteln ausgegangenen Ueberlieferung beruht, so darf auch der Kirchenhistoriker vor allem den durch alle Zeiten ununterbrochen fortlaufenden Faden derselben nie aus dem Auge verlieren. Die διαδοχαὶ τῶν ἱερῶν Ἀποστόλων sind der von Eusebius selbst vorangestellte Hauptbegriff, sie sind die substanzielle Form der Kirchengeschichte, durch welche ihr ganzer Inhalt getragen und zusammengehalten wird, alles, was zu ihm gehört, hat erst dadurch seinen geschichtlich begründeten Zusammenhang, daß man auf jedem Punkte der Geschichte an den als Nachfolger der Apostel geltenden Männern sich der ganzen geschichtlichen Continuität bewußt wird. Dieß mußte in einer Zeit, in welcher die apostolische Nachfolge noch nicht, wie in der Folge, in Einem Individuum concentrirt, sondern auf mehrere einzelne Punkte vertheilt war, besonders schwierig sein. Da jedoch schon damals einzelne bestimmte Bischofssitze sich über die andern erhoben, und vorzugsweise als apostolische galten, so kam es nun darauf an, an ihnen die apostolische Nachfolge zu fixiren. Es ist daher dem Eusebius eine besonders wichtige Angelegenheit, genau anzugeben, welche Männer in Rom, Alexandrien und Antiochien namentlich die jedesmaligen Bischöfe waren und die Einheit der apostolischen Succession in sich darstellten [1]). Wie seine Kirchengeschichte in der fortlaufenden Reihe dieser Träger der apostolischen Nachfolge und Ueberlieferung ihre formelle Einheit hat, so ergab sich das Substanzielle ihres Inhalts von selbst aus der Beschaffenheit der Zeiten, die sie zu beschreiben hatte. Solange das Christenthum sich seine Stellung in der Welt erst erkämpfen mußte, konnte auch nur der doppelte Kampf, welchen es sowohl gegen die die Reinheit seines Dogma's gefährdenden Häretiker, als auch gegen die seine Existenz überhaupt bedrohenden

1) 2, 24. 3, 2. 11. 13. 14. 15. 21. 22. 4, 1. u. s. w.

politiſchen Gegner beſtehen mußte, der Hauptgegenſtand der geſchichtlichen Darſtellung ſein, und da der Geſchichtſchreiber ſelbſt die Periode der für das Chriſtenthum ſo glücklichen Entſcheidung kaum erſt durchlebt hatte, ſo erhielt ſein kirchenhiſtoriſches Bewußtſein einen neuen Aufſchwung in dem Gedanken, daß er der Erſte war, welcher ein ſo großes Reſultat, mit welchem nun ſchon alles erreicht zu ſein ſchien, was man ſich als das Ziel der ganzen geſchichtlichen Entwicklung des Chriſtenthums dachte, in einer zuſammenhängenden, harmoniſch abgeſchloſſenen Darſtellung der Nachwelt überliefern konnte.

Obgleich Euſebius die Nachfolge der heiligen Apoſtel als die eigentliche Sphäre bezeichnet, in welcher die Kirchengeſchichte ſich bewegt, ſo glaubt er doch im Hinblick auf die gnädige und gütige Hülfe, welche der Herr in ſeiner Zeit der Kirche in ihrem Sieg über die heidniſche Welt und den römiſchen Staat gewährt hat, nur mit der erſten Oekonomie Gottes in Betreff unſers Herrn und Erlöſers beginnen zu können [1]). Da nemlich die Perſon des Erlöſers eine doppelte Seite hat, eine göttliche und eine menſchliche, ſo kann auch die Kirchengeſchichte nur das zu ihrem wahren Anfang und Ausgangspunkt machen, was in der Perſon Chriſti ſelbſt das Oberſte und Höchſte iſt. Sie kann zwar in dieſer Beziehung nur mit dem Geſtändniß beginnen, daß das Geſchlecht, die Würde, das Weſen und die Natur des vor allem exiſtirenden göttlichen Logos keine Rede genügend ausſprechen kann, aber es iſt damit die Thatſache feſtgeſtellt, daß in der Erſcheinung des Chriſtenthums nur zeitlich hervortrat, was an ſich ſchon auf überzeitliche Weiſe

---

1) 1, 1.: *Οὐκ ἄλλοθεν ἢ ἀπὸ πρώτης ἄρξομαι τῆς κατὰ τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ οἰκονομίας. — Καὶ γὰρ ἐν τὸν γραφῇ μέλλοντα τῆς ἐκκλησιαστικῆς ὑφηγήσεως παραδώσειν τὴν ἱστορίαν, ἄνωθεν ἐκ πρώτης τῆς κατ' αὐτὸν τὸν Χριστὸν, ὅτιπερ ἐξ αὐτοῦ καὶ τῆς προσωνυμίας ἠξιώθημεν, θειοτέρας ἢ κατὰ τὸ δοκοῦν τοῖς πολλοῖς, οἰκονομίας ἀναγκαῖον ἂν εἴη κατάρξασθαι.*

existirte, und auch schon in der vorchristlichen Zeit in verschiedenen Erscheinungen offenbar wurde, aus welchen deutlich genug zu sehen ist, daß die in der Lehre Jesu verkündigte Religion keine neue und fremde, sondern vielmehr die ursprüngliche und allein wahre ist [1]). Es ist an sich schon bemerkenswerth, daß Eusebius, während Hegesippus, wie Hieronymus ausdrücklich sagt, erst a passione Domini seine Erzählung begann, gleichsam unwillkürlich über die διαδοχὰς der Apostel auf die Menschwerdung Christi zurückgeführt wurde, um in ihr den eigentlichen Anfang seiner Kirchengeschichte zu fixiren, aber es liegt darin auch, wenn es richtig verstanden wird, der erste charakteristische Zug seiner ächtkatholischen Geschichtsanschauung. Wenn auch freilich jede Kirchengeschichte nur mit der Anerkennung des göttlichen Ursprungs des Christenthums und seines Stifters beginnen kann, so kommt doch alles darauf an, in welcher Weise dieß geschieht, und welchen Sinn man damit verbindet, ob das Uebernatürliche des Ursprungs recht absichtlich hervorgehoben und als das innerste Wesen der Sache selbst betrachtet, oder eigentlich nur zu einer Voraussetzung gemacht wird, die man, um einen Anfang zu haben, machen muß, aber der Sache nach auf sich beruhen lassen will. Eusebius hat dieses Uebernatürliche in seinem höchsten und bestimmtesten Begriff aufgefaßt, und ihm den überschwänglichsten Ausdruck gegeben. Indem er seine Kirchengeschichte geradezu mit dem Dogma von der Gottheit Christi beginnt, ist in seiner Anschauung die Geschichte der christlichen Kirche nur die irdische Fortsetzung derselben Geschichte, welche auf der metaphysischen Höhe der altorthodoxen Theologie von Ewigkeit her im innersten Wesen Gottes ihren Anfang genommen und in der Zeugung des Sohnes, der Procession des Geistes, dem Rathschluß der Erlösung sich schon zu einer Reihe transcendenter Thatsachen gestaltet hat, bis sie mit der Menschwerdung des Sohns den Schauplatz ihrer weiteren Entwicklung auf die Erde verlegte. Es

1) 1. 2. f.

erhellt von ſelbſt, wie hiemit die eigentliche Grundanſchauung für das ganze Gebiet der Kirchengeſchichte gegeben iſt. Eine Geſchichte, welche in ihrem Ausgangspunkt ſo tranſcendent, ſo übernatürlich und wundervoll iſt, kann auch in ihrem weiteren Verlauf dieſen Charakter nicht verleugnen. Wenn ſie auch ſeit ihrem Eintritt in die menſchliche Ordnung der Dinge dem natürlichen Zuſammenhang der Urſachen und Wirkungen folgen muß, ſo iſt doch das Uebernatürliche ihr eigentliches Element, der ſubſtanzielle Grund, von welchem alle geſchichtlichen Erſcheinungen getragen werden. Es kann der Natur der Sache nach nicht anders ſein, als daß das übernatürliche Princip, das die bewegende Urſache des Ganzen iſt, immer wieder den natürlichen Zuſammenhang des Geſchehenen durchbricht, und ſich in ſeiner höheren übergreifenden Cauſalität kund gibt; je wichtiger eine Reihe von Begebenheiten iſt, je mehr es ſich auf dieſem oder jenem Punkte um eine den Fortgang der Sache des Chriſtenthums bedingende Entſcheidung handelt, um ſo gewiſſer iſt voraus anzunehmen, daß es auch nicht an den augenſcheinlichſten Beweiſen der Thätigkeit fehlen werde, mit welcher der unſichtbare Lenker des Ganzen auch in das Einzelne eingreift. Und nicht blos auf ſolchen Punkten geſchieht dieß, auf welchen wir durch die innere Bedeutung der Ereigniſſe über den gewöhnlichen Gang der Dinge uns gehoben ſehen, ſondern wo einmal das Wunder ein ſo weſentliches und durchgreifendes Element iſt, gibt es überhaupt keine Grenzlinie mehr zwiſchen dem Natürlichen und Uebernatürlichen, beides fließt ununterſcheidbar in einander, und nichts iſt äußerlich ſo zufällig und unſcheinbar, das nicht von dieſem Standpunkt aus als ein Wunder angeſchaut werden könnte. Welche große Rolle das Wunder in den verſchiedenſten Formen bei allen alten Kirchengeſchichtſchreibern von Euſebius an ſpielt, iſt zu bekannt, als daß es einer weitern Nachweiſung bedürfte; bei Euſebius haben wir die principielle Begründung dieſer Wunderanſicht in dem Intereſſe, mit welchem er das Dogma von der Gottheit Chriſti an die Spitze ſeiner Kirchengeſchichte geſtellt

hat. Wie das in der Menſchwerdung des Logos in die Menſchengeſchichte eingetretene übernatürliche Princip in dem Wunder in die weiteſte Ferne fortwirkt, ſo erſtreckt es ſeine Wirkſamkeit auch rückwärts in die vorchriſtliche Zeit. Was an ſich und in ſeiner ganzen Erſcheinung ſo außerordentlich und wundervoll iſt, kann nicht mit Einem Male ſo unmittelbar und ſo unvorbereitet hervortreten, daß es ſich nicht voraus ſchon prophetiſch und typiſch angekündigt hätte. Es iſt dieß der Zuſammenhang des alten und neuen Teſtaments. Euſebius macht ihn nur zum Beweis der Lehre von der Gottheit Chriſti und zur Widerlegung des Vorwurfs der Neuheit der chriſtlichen Religion geltend, es liegt aber darin ſchon die Tendenz, der Kirchengeſchichte des neuen Teſtaments eine Kirchengeſchichte des alten Teſtaments voranzuſchicken.

Eine Auffaſſung der Kirchengeſchichte, welche wie die des Euſebius ſo principiell dogmatiſch iſt, daß ſie das Dogma von der Gottheit Chriſti zu ihrem Ausgangspunkt macht, muß überhaupt das Dogma als den ſubſtanziellen Inhalt der Geſchichte des Chriſtenthums betrachten. Iſt der göttliche Logos dazu Menſch geworden, um das *σωτήριον δόγμα* zu verkündigen, ſo kommt alles auf die reine und unverfälſchte Erhaltung der von Chriſtus und den Apoſteln überlieferten Lehre an, und es muß daher auch die wichtigſte Aufgabe jedes Geſchichtſchreibers der chriſtlichen Kirche ſein, ſeine Aufmerkſamkeit auf alles dasjenige zu richten, was die reine Erhaltung der apoſtoliſchen Lehre bezeugt. Ausdrücklich hebt Euſebius unter den Gegenſtänden, die er hauptſächlich in ſeinem geſchichtlichen Werke zu beſchreiben ſich vorgenommen habe, die Männer hervor, welche mündlich oder ſchriftlich das göttliche Wort gepredigt haben, und diejenigen Abſchnitte ſeiner Kirchengeſchichte, in welchen er nicht blos die kirchliche, ſondern insbeſondere die ſchriftſtelleriſche Thätigkeit der bedeutendſten Kirchenlehrer bis auf ſeine Zeit, des römiſchen Clemens, des Biſchofs Dionyſius von Corinth, des Irenäus, des alexandriniſchen Clemens, des Origenes, und ſo vieler andrer weniger bekannten beſchreibt, beweiſen es, welche

Sorgfalt er auf dieſen Theil ſeines Werks verwendet hat. Auch daß er es ſich beſonders angelegen ſein ließ, ſo viel möglich genaue Nachricht darüber zu geben, welche der kanoniſchen Schriften ſchon von der älteſten Zeit an namentlich erwähnt worden ſind, und der kirchlichen Ueberlieferung zufolge für ächt apoſtoliſche Schriften gehalten werden dürfen, gehört unter denſelben Geſichtspunkt. Die Kirchengeſchichte ſoll bezeugen, wie es ſich mit dieſen Schriften verhält, mit welchem Grunde wir gewiß ſein dürfen, daß ſie die ächten Urkunden der chriſtlichen Lehre, nicht von Irrlehrern untergeſchobene Schriften ſind. Alles, was ſich auf die Schriften, die in ihnen enthaltene Lehre, überhaupt das ganze ſchriftlich und mündlich überlieferte apoſtoliſche Dogma bezieht, bildet in einer Geſchichte, die ſo weſentlich auf einer dogmatiſchen Grundanſchauung beruht, ſehr natürlich den wichtigſten Theil des Inhalts. Nur ſieht man nicht, was am Dogma Gegenſtand der Geſchichte ſein ſoll, wenn vor allem als Grunddogma gilt, daß ſich am Dogma nichts verändert, daß es ſomit keine Geſchichte hat. Es können daher nur die Verſuche ſein, welche gleichwohl gemacht worden ſind, etwas Anderes als das Dogma enthält, aufzuſtellen und zur allgemeinen Anerkennung zu bringen. Der Objektivität des durch alle Zeiten hindurch ſich gleich bleibenden Dogma's gegenüber, konnte die Quelle ſolcher Beſtrebungen nur die Neuerungsſucht, der Eigendünkel, die ſubjektive Willkür ſolcher ſein, welche als Häretiker, wie man ſie ebendeßwegen zu nennen pflegte, ihre eigenen ſelbſtgewählten Meinungen der allgemeinen Ueberlieferung entgegenſetzten. Um ſo mehr mußte daher auch die Kirchengeſchichte ſolche Erſcheinungen zum beſondern Gegenſtand ihrer Aufmerkſamkeit machen und an ihnen die Reinheit des Dogma's überwachend zeigen, wie alles, was in ſeinem Urſprung ſo ſehr aller innern Realität ermangelte, ebenſo ſchnell als es entſtanden war, auch wieder in ſich zerfallen mußte. Von dieſem Geſichtspunkt aus hat ſchon Hegeſippus die zuerſt hervortretenden Häreſen mit aller Schärfe in's Auge gefaßt, nach ſeinem Vorgang ließ nun auch Euſebius

nichts unbeachtet, was in dieſelbe Kategorie gehört; von dem Magier Simon an werden der Reihe nach die Ebioniten und Nikolaiten, die Gnoſtiker, namentlich die Marcioniten, die Montaniſten, Quartodecimaner, Novatianer, die Gegner der orthodoxen Trinitätslehre, Sabellius und Paulus von Samoſata, und endlich der Urheber des Manichäismus, Manes, als beſonders wichtige Erſcheinungen aufgeführt. In einer Zeit, in welcher das Dogma noch in dem gährungsvollen Proceß ſeiner erſten Geſtaltung begriffen war, mußte es einen ſehr reichhaltigen Stoff für die geſchichtliche Darſtellung darbieten, aber nicht dieſes Materielle macht das Charakteriſtiſche der älteſten Geſchichtſchreibung aus, ſondern die Art und Weiſe ſeiner Auffaſſung, daß auch der Geſchichtſchreiber es nur aus dem dogmatiſchen nicht dem geſchichtlichen Geſichtspunkt betrachtet. Alle das Dogma betreffenden Veränderungen berühren nicht das innere Weſen des Dogma's ſelbſt, ſie ſtehen nur in einer äußern Beziehung zu demſelben, ſofern auf dem weiten Gebiete der Häreſe alles nur wie Wahrheit und Irrthum ſich zu einander verhält. Während das Dogma immer daſſelbe bleibt, und in ſeiner ganzen zeitlichen Erſcheinung nur die reine apoſtoliſche Ueberlieferung in ſich darſtellt, bilden die Häreſen eine eigene für ſich beſtehende Reihe ſtets wechſelnder Erſcheinungen, die in ihrer ſteten Reaktion gegen das Dogma nur dazu dienen, die ewige unerſchütterliche Wahrheit deſſelben in ihr helles Licht zu ſetzen.

Dieſer Gegenſatz aber zwiſchen Wahrheit und Irrthum, dem in ſeiner göttlichen Objektivität immer ſich gleich bleibenden Dogma auf der einen und der in ihrer menſchlichen Subjektivität alle möglichen Geſtalten annehmenden Häreſe auf der andern Seite, iſt nur eine beſondere Form der allgemeinen dualiſtiſchen Weltbetrachtung, in welcher ſich uns erſt das innere Weſen der altkatholiſchen Geſchichtsanſchauung tiefer aufſchließt. Je höher das durch die Menſchwerdung des göttlichen Logos in die Weltgeſchichte eingetretene Prinzip ſteht, um ſo mehr muß es ein anderes, mehr als menſchliches Prinzip zu ſeinem Gegenſatz haben, durch deſſen Be-

kämpfung und Ueberwindung erst eine so große und außerordentliche Thatsache hinlänglich motivirt ist. Dem zum Heile der Menschheit menschgewordenen Sohn Gottes kann nur der Teufel gegenüberstehen, als Feind und Verderber des menschlichen Geschlechts. Er ist die eigentliche Ursache alles dessen, was gegen das Christenthum geschieht, der Stifter aller Häresen zur Verfälschung des christlichen Glaubens, der Urheber aller Verfolgungen, durch welche die Feinde des christlichen Namens das Christenthum zu unterdrücken suchen. Ein Geschichtschreiber, wie Eusebius, kann es nicht unterlassen, auf allen Punkten, auf welchen dem Christenthum eine neue Gefahr droht, an die Wirksamkeit dieses verborgenen Prinzips zu erinnern. Der Teufel ist es, welcher schon zu der Zeit, als der christliche Glaube sich zuerst ausbreitete, sich des Magiers Simon als seines Werkzeugs bediente, um durch dessen magische Künste die Hauptstadt Rom voraus hinwegzunehmen. Je blühender in der Folge der Zustand der christlichen Kirche wurde, um so mehr setzte der Hasser der Wahrheit, nachdem er durch die Verfolgungen nichts ausgerichtet hatte, neue Mittel in Bewegung, um durch betrügerische Menschen, die nur zum Schein den Namen des Christenthums angenommen hatten, Gläubige, die sich verführen ließen, in den Abgrund des Verderbens zu stürzen. Von Menander, dem Nachfolger Simons, gingen, wie von einer zweiköpfigen Schlange, zwei Häresen aus, von welchen die eine ihr Haupt in dem Antiochener Saturnin, die andere in dem Alexandriner Basilides hatte. Hiemit ist die ganze so weit verzweigte Erscheinung der Gnosis aus demselben gottfeindlichen Princip abgeleitet. Wenn Verfolgungen ausbrechen, wie gegen die gallischen Christen zu Lugdunum und Vienna, ist es der nichts unversucht lassende Widersacher, der in der Heftigkeit seiner Angriffe ein Vorspiel seiner alle Scheu ablegenden Parusie geben will, oder, wenn eine neue so eigenthümliche Häresie, wie die der Montanisten, zum Vorschein kommt, ist es auch jetzt wieder der des Bösen sich freuende Feind der Kirche, welcher nie irgend eine Art der Hinterlist gegen die Menschen un-

terläßt, und die Anhänger so frembartiger Häresen wie giftige Schlangen aussendet [1]). Eine dem Christenthum in so schroffem Gegensatz entgegenstehende Lehre, wie die des Manes, schien ohnedieß schon in dem Namen ihres Stifters, in welchem der Scharfsinn der Kirchenväter keine blos zufällige Verwandtschaft mit dem griechischen Worte μαίνεσθαι sehen konnte, das Zeichen ihres dämonischen Ursprungs auf der Stirne zu tragen [2]). Je ernster und bedeutungsvoller überhaupt der Kampf ist, welchen das Christenthum mit seinen innern und äußern Feinden zu bestehen hat, um so weniger darf auf diesem Standpunkt der geschichtlichen Betrachtung die Hinweisung auf die übersinnliche Ursache aller dieser Erscheinungen fehlen. Daher ist ganz besonders auch noch die große diocletianische Christenverfolgung ein Hauptakt, in welchem der Teufel in dem Drama, das die Kirchengeschichte des Eusebius vor uns aufführt, in seiner eigenthümlichen Rolle auftrat. Noch ehe die Verfolgung eine so allgemeine und heftige wurde, war er es, welcher, wie aus tiefem Schlaf erwachend nach der langen Ruhe, welche die Christen seit den letzten Verfolgungen unter Decius und Valerian genossen hatten, nicht gleich anfangs mit seiner gesammten Macht und mit offener Gewalt hervorbrach, sondern zuerst nur geheim und im Verborgenen die Kirche befehdete und die Maaßregeln einleitete, welche hierauf in einer Reihe der mannigfaltigsten Verfolgungsscenen einen so blutigen, die ganze Existenz der christlichen Kirche bedrohenden Kampf zur Folge hatten [3]). Wie so der ganze Schauplatz, auf welchem die Kirchengeschichte des Eusebius sich bewegt, in zwei feindliche Lager sich theilt, und die

1) 2, 13. 4, 7. 5, 1. 14. 21.

2) 7, 31.: ὁ Μανὲὶς τὰς φρένας ἐπώνυμός τε τῆς δαιμονιώσης αἱρέσεως τὴν τῷ λογισμῷ παρατροπὴν καθωπλίζετο, τῷ δαίμονος, αὐτῷ δήπου τῷ θεομάχῳ σατανᾷ, ἐπὶ λύμῃ πολλῶν τὸν ἄνδρα προβεβλημένῳ· βαρβάρος δῆτα τὸν βίον αὐτῷ τῷ λόγῳ καὶ τρόπῳ, τήν τε φύσιν δαιμονικός τις ὢν καὶ μανιώδης etc.

3) 8, 4.

Scene eines großen Kampfs darſtellt, in welchem die Bekenner Chriſti nicht blos mit ihren ſichtbaren Feinden, ſondern auch mit unſichtbaren Mächten kämpfen müſſen, ſo ziehen auf der chriſtlichen Seite vor allem diejenigen die Aufmerkſamkeit des Betrachters auf ſich, welche den verſchiedenen Angriffen, die die chriſtliche Kirche über ſich ergehen laſſen muß, den erfolgreichſten und muthigſten Widerſtand entgegenſetzen. Während der Gefahr, welche der Reinheit des chriſtlichen Dogma's durch die Häreſen droht, von denen begegnet wird, die durch Wort und Schrift die Wahrheit der göttlichen Lehre vertheidigen, ſind es auf gleiche Weiſe die chriſtlichen Märtyrer, welche ihre ſiegreichen Waffen für die Sache des Chriſtenthums führen, und je mehr von ihrem Muth und Glaubenseifer, ihrer Standhaftigkeit und Ausdauer für die endliche Entſcheidung abhängt, in um ſo höherem Grade wendet ſich ihnen das geſchichtliche Intereſſe zu. Die Kirchengeſchichte des Euſebius iſt großentheils eine Geſchichte des chriſtlichen Märtyrerthums. Euſebius betrachtete dieß ſelbſt als eine Hauptaufgabe ſeiner Darſtellung und im achten und neunten Buche beſonders, in der Geſchichte der diocletianiſchen Chriſtenverfolgung, ſcheint ſich ſeine Kirchengeſchichte ganz in die Beſchreibung der einzelnen mit aller Ausführlichkeit erzählten Märtyrerſcenen auflöſen zu wollen, in welchen das Chriſtenthum in ſeinem ſchönſten Glanze erſchien. Die Märtyrer ſind die Athleten Chriſti, die Vorkämpfer des großen Chriſtenheers, in welchen, wie in den Heroen eines homeriſchen Schlachtengemäldes, der allgemeine Kampf ſich zu Einzelnkämpfen der verſchiedenſten Art individualiſirt, die immer wieder eine neue Geſtalt und Situation des Ganzen zur Anſchauung bringen. Je bedeutender die Kataſtrophe iſt, in die ſie verflochten ſind, um ſo mehr dienen ſie dazu, dem Gemälde des Euſebius den Reiz der Anſchaulichkeit und Lebendigkeit zu geben.

Dualiſtiſch iſt ſomit innerhalb dieſes Gegenſatzes die geſchichtliche Grundanſchauung. Wo aber die in ihrem feindlichen Gegenſatz einander gegenüberſtehenden Principien ſo durchaus verſchiedener

Art sind, der Gegensatz des Göttlichen das Dämonische ist, da kann auch die Entscheidung nicht zweifelhaft bleiben. Der ganze Inhalt der Geschichte ist hier keine immanente, durch verschiedene sich gegenseitig bedingende Momente hindurchgehende Entwicklung, es ist nur ein Kampf und Widerstreit feindlicher Mächte, zwischen welchen keine Versöhnung und Ausgleichung, kein fließender, durch die innere Natur der Sache selbst sich vermittelnder Uebergang möglich ist, die beiden Principien treffen nur dazu zusammen, um sich gegenseitig abzustoßen, und verhalten sich in ihrer steten Spannung nur so zu einander, daß das periodische Uebergewicht bald auf die eine, bald auf die andere Seite fällt. Das Göttliche ist sich in seiner unendlichen über alles übergreifenden Macht voraus seines Sieges gewiß, je schroffer aber der Gegensatz ist, um so gewisser muß auch schon in der unmittelbaren Gegenwart sich kund thun, was in jedem Conflikt der beiden Principien göttlicher oder dämonischer Art ist. Wie die bald da bald dort auftauchenden Häresen ihre scheinbare Existenz nur solange haben, bis die innere Nichtigkeit ihres Wesens sich aufdeckt, und sie daher nur die Bestimmung zu haben scheinen, durch ihren steten Wechsel die ewig sich gleich bleibende Wahrheit an sich zu offenbaren, so müssen auch die äußern Feinde des Christenthums ein Zeugniß von seiner göttlichen Macht geben. Sie unterliegen ihr nicht nur, sondern haben auch nicht selten auf eine recht sichtbar in die Augen fallende Weise die Strafe ihrer Vermessenheit zu büßen. Ihren innersten Pragmatismus hat die Geschichtschreibung des Eusebius in der steten Veranschaulichung der Wahrheit, daß alles Gottgefällige belohnt, alles Gottwiderstrebende bestraft wird. Greift überhaupt nach der Anschauungsweise der Zeit die höhere, in Allem waltende Hand überall sichtbar in die Ordnung der menschlichen Dinge ein, so kann sie sich am wenigsten da unbezeugt lassen, wo es gilt, den am Göttlichen sich versündigenden menschlichen Uebermuth in seine Schranken zurückzuweisen und die ewigen Gesetze der göttlichen Strafgerechtigkeit zu vollziehen. Je größer der begangene Frevel

iſt, um ſo gewiſſer und augenſcheinlicher ereilt den Urheber die verdiente Strafe. Daſſelbe Schickſal, das ſchon den erſten Verfolger des Chriſtenthums, den jüdiſchen König Herodes, traf, als er unmittelbar nach der bekannten That an einer grauenhaften Krankheit ſtarb [1]), wiederholte ſich immer auf's Neue an allen, die auf demſelben Wege ihm nachfolgten. So groß war das Unglück, in das Pilatus nach dem Tode Jeſu gerieth, daß er an ſich ſelbſt die rächende Hand anlegte und ſelbſt das Werkzeug war, durch das er der göttlichen Strafgerechtigkeit anheimfiel [2]). Der verhängnißvolle Untergang des jüdiſchen Staates war ohnedieß die ſelbſtverſchuldete Strafe für das an Jeſu Geſchehene, ſie wurde aber noch beſonders herbeigeführt durch den Märtyrertod, welchen Jakobus, der Gerechte, unmittelbar zuvor unter den Händen des jüdiſchen Volkes erduldet hatte [3]). Nach dem Maaßſtab dieſer vergeltenden Gerechtigkeit vertheilt ſich überall in dem ganzen Gang der Geſchichte Glück und Unglück. Ehe der letzte große Vernichtungskampf ſeinen Anfang nahm, ſolange noch die Herrſcher eine freundliche und wohlwollende Geſinnung gegen die Chriſten bewieſen, war nichts als Segen und Ueberfluß im römiſchen Reich, man lebte im Frieden und in feſtlicher Freude, alles hatte ſeinen ungehemmten Fortgang, ſobald aber der Verfolgungskrieg begonnen hatte, wurde alles ganz anders, was noch nie zuvor geſchehen war, geſchah jetzt, das römiſche Reich ſpaltete ſich in ſich ſelbſt, und die Herrſcher ſelbſt, die die Haupturheber der Verfolgungsgräuel geweſen waren, fanden den ſchmachvollſten, ihrer Verbrechen würdigen Untergang [4]). Die mortes persecutorum ſind die ſtehende

1) 1, 8.: *Ἄξιον δ' ἐπὶ τούτοις συνιδεῖν τἀπίχειρα τῆς Ἡρῴδης κατὰ τοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν ὁμιλίκων αὐτῷ τόλμης· ὡς παραυτίκα μηδὲ σμικρᾶς ἀναβολῆς γεγενημένης ἡ θεία δίκη περιόντα ἐτ' αὐτὸν τῷ βίῳ μετελήλυθε, τὰ τῶν μετὰ τὴν ἐνθένδε ἀπαλλαγὴν διαδεξομένων αὐτὸν ἐπιδεικνύντα προοίμια.*

2) 2, 7.

3) 2, 6. 23.

4) 8, 13. 16. 9, 8.

Kategorie dieser ältesten, in der konkretesten Anschauung der göttlichen Strafgerichte lebenden Geschichtsbetrachtung. Die aber, welche die göttliche Vorsehung als ihre Lieblinge sich ausersehen und zur Vollführung ihrer Absichten bestimmt hat, werden auf's Herrlichste ausgezeichnet, sie haben den reichsten Lohn ihrer frommen gottgefälligen Gesinnungs- und Handlungsweise zu erndten. Dieß ist die hohe Bedeutung, in welcher Constantin am Schlusse der Kirchengeschichte des Eusebius und in dem panegyrischen Denkmal, das er ihm in einem eigenen, seinem Leben gewidmeten Werke gesetzt hat, alle andern Sterblichen überstrahlt. In dem Leben dieses Kaisers hat Gott den anschaulichsten Beweis der Wahrheit gegeben, mit welchen Gnadenerweisungen er die belohnt, welche ihn ehren und preisen. „Während Gott an denen, die sich ihm als Feinde und Widersacher entgegenstellten, zeigte, wie verabscheuungswürdig gottlose und gottfeindliche Tyrannen enden, hat er dagegen seinen Diener nach einem solchen Leben auch durch den glücklichsten und beneidenswerthesten Tod ausgezeichnet. Der Gott, der alles erhält, verleiht den Liebhabern der Frömmigkeit schon jetzt einen Vorgenuß der die sterblichen Gedanken weit übersteigenden Güter, welche er ihnen bei sich vorbehält, indem er sie mit ihren sterblichen Augen schon jetzt die Wahrheit der unsterblichen Hoffnungen voraus erblicken läßt. Dieß verkündigen alte in den Schriften der Propheten überlieferte Orakel, dieß bezeugt das Leben der Gottesfreunde, die mit den mannigfaltigsten Tugenden im Andenken der Nachwelt glänzen, dieß hat auch unsere Zeit als Wahrheit dargethan, als Constantin zuerst unter allen, welche je das römische Reich beherrscht haben, ein Freund des allherrschenden Gottes wurde, und allen Menschen ein hellleuchtendes Beispiel eines gottesfürchtigen Lebens vor Augen stellte. Dieß hat auch Gott, indem er Constantin, der ihn ehrte, im Anfang, in der Mitte, am Ende seiner Regierung auf die rechte Weise zur Seite stand, durch das deutlichste Zeugniß bestätigt. Er hat ihn allein unter allen Herrschern, von welchen man je hörte, als das größte Gestirn und den helltönendsten

Herold der wahren Frömmigkeit durch die mannigfaltigſten ihm erwieſenen Güter aufgeſtellt" [1]).

Die Kirchengeſchichte des Euſebius erhält ihrer ganzen Anlage gemäß durch die epochemachende Bedeutung Conſtantins einen Schluß, in welchem ſich alles zur vollkommenen Einheit in ſich abſchließt. Dieſe Einheit des Ganzen gibt dem Werke des Euſebius ein äſthetiſches Intereſſe, das kein anderes der ältern Zeit mit ihm theilen kann. Der durch die drei erſten Jahrhunderte ſich hindurchziehende Kampf des Chriſtenthums mit dem Heidenthum endigt mit einer Kataſtrophe, durch welche es den vollſtändigſten und glorreichſten Sieg gewinnt. Wie das Chriſtenthum in Conſtantin den Kaiſerthron des römiſchen Reichs beſteigt und die ganze römiſche Welt zu ſeinen Füßen liegen ſieht, ſo ſchaut der Geſchichtſchreiber auf den von ihm beſchriebenen Zeitraum mit dem unendlich befriedigenden Bewußtſein zurück, ein Reſultat erreicht zu haben, das kaum etwas Weiteres zu wünſchen übrig läßt. So erhebend aber dieſes Bewußtſein der über alle feindlichen Gegenſätze ſiegenden Macht des Chriſtenthums iſt, ſo beſchränkt erſcheint die Anſchauung des Geſchichtſchreibers in der Art und Weiſe, wie er das erreichte Ziel fixirt. Wie wenn das Chriſtenthum in der Sphäre ſeiner zeitlichen Entwicklung nun mit Einem Male ſchon alles erreicht hätte, was die Unendlichkeit ſeiner Idee in ſich begreift, wie wenn es, nachdem es ſchon lange genug gekämpft und im Kampfe mit der Welt ſich abgemüht hat, jetzt, ſtatt weitere Kämpfe auf ſich zu nehmen, nur die Früchte des errungenen Siegs zu genießen hätte, ruht der Blick des Geſchichtſchreibers auf dem Punkte, auf welchem er das Chriſtenthum am Schluſſe ſeiner Darſtellung ſtehen ſieht, wie auf dem abſoluten Punkte ſeiner zeitlichen Entwicklung. In ſeiner unmittelbaren Einheit mit dem römiſchen Reich war zwar das Chriſtenthum die herrſchende Staatsreligion geworden, aber es war ihm dadurch auch ſchon die Idealität ſeines Weſens ent-

1) 9, 11. Vita Const. 1, 3. f.

schwunden, es verkörperte sich immer mehr in den engen materiellen Formen der Gegenwart, es ist mit einem Worte die römische Staatskirche, welche jetzt den wesentlichen Inhalt der Grundanschauung des Geschichtschreibers ausmacht. Wie die weltgeschichtliche Bedeutung, zu welcher das Christenthum in seinem Sieg über das Heidenthum und den römischen Staat hindurchgedrungen war, mit dem persönlichen Antheil, welchen Constantin an ihr hatte, so identificirt wurde, daß alles, was diese Epoche auszeichnet, nur in seiner Person angeschaut wurde, so wurde nun seine Regierung mit allem, was sie charakterisirt, die maaßgebende Norm für die Zukunft, und schon Eusebius [1]) weiß unter den hohen Verdiensten, die sich Constantin um die Sache des Christenthums erwarb, neben der Abschaffung aller tyrannischen Gewalt und der Begründung eines wahrhaft christlichen Regiments nichts Größeres zu rühmen, als daß er die zerstörten Kirchen wieder herstellte, und neue weit größere und ansehnlichere erbaute, für die christliche Religion und Kirche die günstigsten Gesetze gab, die Bischöfe und Geistlichen durch Ehren und Privilegien aller Art auszeichnete, überhaupt die hierarchisch organisirte Kirche zum herrschenden Mittelpunkt der ganzen Staatsregierung erhob. Das hierarchische Interesse, wie es sowohl im Dogma als in allen andern Beziehungen in immer größerem Umfang sich geltend machte, mußte seitdem der Hauptgesichtspunkt bleiben, welchen der Geschichtschreiber der christlichen Kirche festzuhalten hatte.

Es ist sehr bezeichnend für diese älteste kirchliche Geschichtschreibung, daß den von Eusebius zuerst beschriebenen Zeitraum kein Anderer nach ihm zum Gegenstand einer neuen Darstellung gemacht hat. Alle, die auf ihn folgten, haben nur ihn entweder excerpirt und übersetzt, oder fortgesetzt. Sosehr ist er der klassische Geschichtschreiber dieser ältesten Periode und als der erste, welcher die Geschichte der christlichen Kirche innerhalb eines längeren Zeit-

1) H. E. 10, 2 f.

raums zu beſchreiben unternommen hat, der Vater der Kirchengeſchichte. Es erklärt ſich dieß einfach daraus, daß ſeine Auffaſſung und Darſtellung auf dem Standpunkt jener Zeit ſoſehr die der Natur der Sache adäquate war, daß man ſchlechthin nicht wußte, was man an ihr hätte ändern und verbeſſern ſollen. Man konnte nur das von ihm Geſagte wiederholen, oder den Faden der Erzählung da wieder aufnehmen, wo er ihn hatte fallen gelaſſen. Wie die Kirche, ſeitdem ſie durch Conſtantin mit dem Staat zur Einheit eines Ganzen verſchmolzen war, einen ſo gemeſſenen und gleichförmigen Verlauf ihrer weiteren Entwicklung hatte, daß keine Differenz ſich hervorthun konnte, welche nicht alsbald von dem allgemeinen Strom der Bewegung wieder verſchlungen worden wäre, ſo konnte auch der Fortſchritt der Geſchichtſchreibung nur darin beſtehen, daß an das ſchon Vorhandene immer wieder ein neues Stück ſich anreihte. Da die Grundanſchauung immer dieſelbe blieb, ſo hatte man auch kein Intereſſe, einen ſchon beſchriebenen Zeitraum zum Gegenſtand einer neuen Betrachtung und Darſtellung zu machen, der Gegenſtand der Geſchichtſchreibung war ſchon erſchöpft, und jeder neue Geſchichtſchreiber, welcher auf dem ſchon vorgezeichneten Wege weiter ging, nahm das vor ihm liegende neue Feld der Bearbeitung ſo ſehr für ſich in Beſitz, daß ein Anderer nur den geſchichtlichen Stoff erweitern und ergänzen, in der Hauptſache aber keine weſentlich verſchiedene Darſtellung geben konnte.

Dieß iſt das Verhältniß, in welchem die zunächſt auf Euſebius folgenden drei Kirchenhiſtoriker, Sokrates, Sozomenus, Theodoret, ſowohl zu Euſebius als zu einander ſtehen. Da ſie ſich ſelbſt nur als Fortſetzer der Kirchengeſchichte des Euſebius ankündigen, ſo verzichten ſie von ſelbſt auf den Anſpruch, auf demſelben Boden ſich ihm zur Seite zu ſtellen, in dem von ihnen beſchriebenen Zeitraum ſtehen ſie zwar in gleicher Reihe neben einander, indem aber keiner die Arbeit ſeiner Nebenmänner gekannt zu haben ſcheint, und jeder unabhängig von den beiden Andern ſeinen eigenen Weg geht, ſo iſt dieſes parallele Verhältniß im Grunde

nur zufällig, und die drei Geschichtschreiber, die in dem größtentheils identischen und analogen Inhalt ihrer Werke so unabsichtlich zusammentreffen, sind gleichsam nur Einer. Wenn auch ein individueller Unterschied unter ihnen ist, wie namentlich von Sokrates in Vergleichung mit den beiden andern, insbesondere dem Sozomenus, gerühmt werden kann, daß er über die Häresen billiger und unbefangener urtheilt, in dem Interesse für Orthodoxie und Hierarchie gemäßigter und mit Lobsprüchen gegen die Häupter der Kirche und des Staats weniger verschwenderisch ist, überhaupt ein reineres Bewußtsein der Aufgabe des Geschichtschreibers an den Tag legt, so ist dieß doch von keiner besondern Bedeutung, die drei Werke sind nach Inhalt und Form so gleichartig, daß die Differenzen, die sich wahrnehmen lassen, immer wieder zurücktreten. Wie von Anfang an alles, was sich auf das Dogma bezog, als der Hauptgegenstand der Aufmerksamkeit des Geschichtschreibers betrachtet wurde, so bilden die in jene Periode fallenden dogmatischen Streitigkeiten, die arianische, vor allem mit ihren verschiedenen Verzweigungen und die auf sie folgende nestorianische und eutychianische, den Hauptinhalt der Darstellung. Da, seitdem die Kirche zur Staatskirche geworden, Staat und Kirche auf's Innigste in einander eingreifen, so konnte der Faden der Kirchengeschichte nur an der Kaisergeschichte fortgeführt werden. Schon aus diesem Grunde mußte auch in den Werken der Kirchenhistoriker Kirchliches und Politisches Hand in Hand mit einander gehen, aber nach der Anschauungsweise dieser Geschichtschreiber konnte überhaupt nichts politisch Bedeutendes sich ereignen, was nicht unter den der Kirche eigenthümlichen Gesichtspunkt gestellt werden mußte. Es galt ja als allgemeiner Kanon, daß Glück und Unglück der Regierungen einzig nur durch die Frömmigkeit der Regenten bedingt sei [1]), und den Maaßstab, mit wel-

1) Vgl. Sozom. 9, 1.: ἥ μοι δοκεῖ μάλιστα τὸν θεὸν ἐπιδεῖξαι, μόνην εὐσέβειαν ἀρκεῖν πρὸς σωτηρίαν τοῖς βασιλεῦσιν, ἄνευ δὲ ταύτης μηδὲν εἶναι κρατεύματα, καὶ βασιλέως ἰσχύν, καὶ τὴν ἄλλην παρασκευήν. Vgl.

chem dieſelbe bemeſſen wurde, gaben die Gunſtbezeugungen, deren ſich die Kirche und Hierarchie zu erfreuen hatten. Wie der allgepriefene Conſtantin noch immer allen ſeinen Nachfolgern als leuchtendes Vorbild vorgehalten wurde, ſo hatte man jetzt das abſchreckendſte Beiſpiel des Gegentheils an dem Kaiſer Julian, deſſen Tod die ſichtbare Strafe ſeines Abfalls und ſeiner Verfolgung des Chriſtenthums war [1]). So greift überhaupt auf dieſelbe Weiſe, wie bei Euſebius, die waltende Hand der Gottheit bald belohnend, bald beſtrafend ein, und bei jeder Gelegenheit, wo es die Verherrlichung der Kirche und ihrer Lieblinge gilt, geſchehen die augenſcheinlichſten Wunder aller Art. Seitdem die Verfolgungen aufgehört hatten und nur in Ländern außerhalb des römiſchen Reichs, wie in Perſien, fortdauerten, hat zwar die Kirchengeſchichte nur noch wenig von den Heldenthaten der Märtyrer zu berichten, aber dafür eröffnete ſich ihr in den ſo mannigfaltigen Erſcheinungen des immer weiter ſich verbreitenden Mönchslebens ein neues reichhaltiges Feld, das mit beſonderer Vorliebe von Sozomenus und Theodoret angebaut wurde [2]), und wie ſich in den Märtyrern der alten Kirche ganz beſonders der Gegenſatz vor Augen ſtellt, in welchem die Kirche den Kampf mit der Welt und allen Feinden, welche der Teufel gegen ſie aufſtiftet, zu beſtehen hat, ſo gehören auch die denſelben Feind in ihrem eigenen Fleiſche bekämpfenden chriſtlichen Aſceten unter den Geſichtspunkt deſſelben Antagonismus, in deſſen Sphäre die Geſchichte der chriſtlichen Kirche ſich fortbewegt. In demſelben Verhältniß, in welchem die in ſtetem Kampfe begriffene Kirche durch die Beſtreitung der Häretiker, die Bekehrung heidniſcher Völker, die Beſtrebungen der Mönche, ein immer weiteres Gebiet gewinnt, wächst auch der geſchichtliche Stoff, aber

6, 2. wo über Julian geſagt wird: *παρὰ πάντα τὸν χρόνον ταυτησὶ τῆς βασιλείας ἀγανακτῶν ὁ θεὸς ἐφαίνετο, καὶ παντοδαπαῖς συμφοραῖς ἐν πολλοῖς ἔθνεσιν ἐπέτριψε τῶν Ῥωμαίων ὑπήκοον.*

1) Sozom. 6, 2. (vgl. 5, 8) Sokr. 3, 21. Theod. 3, 20.

2) Sozom. 1, 8. 12. Theodoret, 4. 23 f. und in der *Φιλόθεος ἱστορία.*

der Fortschritt, welchen die Kirchengeschichte in der Bearbeitung ihres Feldes macht, ist nur ein quantitativer, es reiht sich Periode an Periode, der Umfang der verschiedenen Formen des kirchlichen Lebens erweitert sich, es kommt da und dort auch etwas Neues zur Erscheinung, wie aber die Kirche selbst immer nur in derselben Richtung fortschreitet, so ist auch das Bild, das uns in den Darstellungen ihrer Geschichtschreiber entgegentritt, immer dasselbe. Auf diese Weise haben Sokrates, Sozomenus und Theodoret die Geschichte der christlichen Kirche von dem Zeitpunkt an, bei welchem Eusebius stehen geblieben war, bis gegen das Ende der Regierung des Kaisers Theodosius II. fortgeführt, und an sie schloßen sich sodann in weiterer Folge Theodorus und Evagrius an, von welchen der letztere in den sechs Büchern seiner Kirchengeschichte bis zum zwölften Jahr der Regierung des Kaisers Mauritius oder bis zum J. 594 fortschritt. Zwischen allen diesen Geschichtschreibern findet durchaus kein innerer Unterschied der geschichtlichen Betrachtung statt, das Verhältniß, in welchem sie zu einander stehen, ist ein blos aggregirendes, oder das der bloßen Zeitfolge, wo der Eine aufhört, fängt der Andere an, und das, was ihn zum Schreiben bestimmt, ist nicht das Interesse, die Gegenstände der Kirchengeschichte aus einem andern, richtigern, der objektiven Wahrheit entsprechenderen Gesichtspunkt aufzufassen, sondern nur die einfache Reflexion, daß es Geschehenes gibt, das noch nicht erzählt ist, und doch auch erzählt und für das Bewußtsein der Nachwelt aufbewahrt zu werden verdient. Charakteristisch ist in dieser Beziehung für diese ganze Classe von Kirchenhistorikern das Vorwort, mit welchem Evagrius beginnt. „Eusebius“, sagt er, „Sozomenus, Theodoret und Sokrates haben die Ankunft des menschenfreundlichen Gottes bei uns und seine Rückkehr in den Himmel, sodann die Thaten und Kämpfe der Apostel und anderer Märtyrer, und was sonst Ruhmwürdiges oder Tadelnswerthes geschehen ist, bis zur Regierung des Kaisers Theodosius auf's beste beschrieben. Da nun das Folgende, das dem Frühern nicht sehr nachsteht, noch keine

zuſammenhängende Darſtellung gefunden hat, ſo entſchloß ich mich, wenn es mir auch an der Fähigkeit dazu fehlt, dieſe Arbeit zu übernehmen, und es zum Gegenſtand einer geſchichtlichen Darſtellung zu machen, in dem Vertrauen, daß der, der Fiſchern Weisheit eingab, und eine vernunftloſe Zunge zu artikulirten Tönen bewegte, die ſchon in Vergeſſenheit begrabenen Thatſachen wieder auferwecken, durch die Rede beleben und im Andenken unſterblich machen werde, damit alle wiſſen können, was, wann, wo, wie, gegen welche und von welchen alles geſchehen ſei, damit nichts Denkwürdiges aus Nachläßigkeit, Trägheit oder Vergeßlichkeit verborgen bleibe. Im Vertrauen auf die göttliche Hülfe fange ich daher da an, wo die genannten Schriftſteller die Geſchichte verlaſſen haben.“ So reiht ſich immer wieder der Eine an den Andern an, und ſpinnt denſelben Faden der Erzählung weiter fort. Wenn auch da und dort eine gewiſſe Verſchiedenheit der Anſichten und Grundſätze ſich kund zu geben ſcheint, man darf ſich auch dadurch nicht täuſchen laſſen. Die Anſchauungsweiſe aller dieſer Schriftſteller iſt ſo ächt katholiſch, daß alle Differenzen und Widerſprüche ſich immer wieder in die vollkommenſte Einheit und Harmonie auflöſen. In demſelben Zuſammenhang, in welchem Sozomenus den Grundſatz ausſpricht, daß der Geſchichtſchreiber alles der Wahrheit nachſetzen müſſe, bekennt er ſich zu der Ueberzeugung, daß die Lehre der katholiſchen Kirche nur dann in ihrer Reinheit erſcheinen werde, wenn gezeigt werde, daß ſie durch die Nachſtellungen ihrer Feinde oft geprüft und erprobt worden ſei, daß ſie aber, indem Gott ihr den Sieg ſchenkte, immer ihre alte Kraft wieder gewonnen und alle Kirchen und Völker zu ihrer Wahrheit herbeigezogen habe [1]). Auch in der Darſtellung des Geſchichtſchreibers iſt daher das Katholiſche ſeiner Anſchauung immer wieder das über Alles Uebergreifende. Hat irgend einer dieſer ältern Kirchenhiſtoriker eine freiere Anſicht über die Meinungen der Häretiker geäußert, ſo iſt

1) H. E. 1, 1.

es der zuvor genannte Evagrius. „Die Heiden“, sagt er [1]), „dürfen nicht darüber spotten, daß die späteren Bischöfe von den früheren abweichen, und immer etwas Neues zu dem Glauben hinzusetzen. Wir kommen nur dadurch auf verschiedene Meinungen, daß wir die unaussprechliche und unbegreifliche Menschenliebe Gottes erforschen und sie auf's Höchste ehren und erheben wollen. Keiner von denen, welche unter den Christen Ketzereien erfunden haben, habe absichtlich Gott lästern wollen, keiner sei in Irrthum gefallen, um das Göttliche zu entehren, jeder habe gemeint, etwas besseres zu behaupten als seine Vorgänger. Die Hauptsache des Glaubens bekennen alle einstimmig, die Dreieinigkeit und die Menschwerdung Gottes. Daß in andern Lehren Neuerungen gemacht worden seien, komme nur daher, daß unser Erlöser Gott uns die Freiheit dazu gelassen habe, damit die heilige katholische und apostolische Kirche um so mehr durch das, was von beiden Seiten gesagt wird, zur rechten Regel und Religion hinführe und auf den Einen ebenen und richtigen Weg komme.“ Kann man billiger und freisinniger über das Verhältniß der häretischen Meinungen zur Lehre der orthodoxen Kirche urtheilen? Damit man aber nicht glaube, es solle hiemit eine von der herrschenden Ansicht der katholischen Kirche abweichende Behauptung aufgestellt werden, so vergleiche man nur, welches Verdammungsurtheil derselbe Evagrius über die Ketzerei des Nestorius fällt, wie auch er in ihm nur ein Werkzeug des Teufels sieht, welcher, nachdem kaum erst Julian's Gottlosigkeit im Blute der Märtyrer erstickt, der Wahnsinn des Arius zu Nicäa in eherne Fesseln gelegt, Eunomius und Macedonius, wie vom heiligen Geist weggeblasen, am Bosporus und bei der heiligen Stadt Constantin's zu Grunde gegangen waren, als der μισόκαλος δαίμων, dieß nicht ertragen konnte und keine Ruhe hatte, bis es ihm gelang, einen Krieg ganz neuer Art zu erregen [2]).

1) H. E. 1, 11.
2) 1, 1 f.

Ja, ſo gleichartig iſt der Charakter aller dieſer Kirchenhiſtoriker, daß ſelbſt der gleichfalls noch in ihre Reihe gehörende nichtorthodoxe Philoſtorgius nichts daran ändert. Er beſchrieb als Arianer den Zeitraum vom Anfang des arianiſchen Streits bis zur Regierung Valentinian's III. oder bis zum J. 423. Conſequenter Weiſe mußte ihm zwar, wenn er in der Lehre von der Gottheit Chriſti den Irrthum auf der katholiſchen Seite ſah, in demſelben Verhältniß auch ſonſt der Gegenſatz der katholiſchen Wahrheit und des häretiſchen Irrthums in einem andern Lichte erſcheinen, allein dieſe Conſequenz lag außerhalb ſeines Geſichtskreiſes, er iſt nur in der Periode, in welcher der arianiſche und der katholiſche Lehrbegriff ſo lange einander das Gleichgewicht hielten, in dieſem Einen Punkte Gegner der katholiſchen Kirche, abgeſehen davon iſt in allem andern ſeine Anſchauungsweiſe nicht minder katholiſch, als die der andern Geſchichtſchreiber.

Eine eigene Erſcheinung iſt noch der erſt im vierzehnten Jahrhundert lebende Byzantiner Nicephorus [1]), welcher, indem er die Reihe der griechiſchen Kirchenhiſtoriker ſchließt, zugleich die ganze kirchliche Geſchichtſchreibung innerhalb der griechiſchen Kirche in ſich recapitulirt. Wie zuletzt Evagrius nahm auch Nicephorus den Faden der Kirchengeſchichte da wieder auf, wo er den Händen ſeines letzten Vorgängers entfallen war, und äußerte daher vor allem ſein Befremden darüber, daß es in der langen Zeit, ſeit dem Ende des ſechsten Jahrhunderts niemand in den Sinn gekommen ſei, die kirchlichen Begebenheiten der folgenden Zeiten, welche doch nicht weniger und nicht geringer ſeien, zu beſchreiben, möge dieß aus Geiſtesträgheit oder aus Scheu vor der Größe und Schwierigkeit der Aufgabe unterblieben ſein. Er wolle daher ſich beſtreben, das in den ſpätern Zeiten Uebergangene hinzuzuſetzen und werde dieſe, wie er hoffe, den Leſern nützliche Geſchichte nicht lange vor ſeiner

1) Mit dem Beinamen Calliſtus oder Calliſti, d. h. Sohn des Calliſtus, nicht Calliſtius, wie Haſe Kirchengeſch. S. 103 ihn nennt.

Zeit beendigen. Man sollte somit, da Nicephorus selbst schon von der Vollendung seines Werkes spricht, eine bis zum Anfang des vierzehnten Jahrhunderts gehende Kirchengeschichte erwarten, gleichwohl aber macht den Haupttheil seines Werks nicht der Zeitraum aus, welchen er nach seinen Vorgängern und unabhängig von ihnen beschreiben wollte, sondern der frühere, in welchem er, wenn er auch neue Quellen benützte, doch vorzugsweise an die Werke der ältern Kirchenhistoriker sich halten mußte. Ebendeßwegen ist nun auch das, was ihm seine Bedeutung in der Literatur der Kirchengeschichte gibt, nicht was er als Fortsetzer geleistet hat, sondern vielmehr das Universelle seines schriftstellerischen Plans. Er wollte nicht blos die kirchlichen Begebenheiten der folgenden Zeiten beschreiben, sondern auch die der frühern mit ihnen verbinden und ein zusammenhängendes, in Einem Stil und Ton geschriebenes, gleich einer wohlverbundenen Kette fortlaufendes Werk liefern, das die Veranstaltungen und Schicksale der katholischen Kirche in Einem Bande in sich begreifend die Werke Anderer ebenso weit übertreffen sollte, wie das Ganze den Theil und ein zusammenhängendes Werk ein Bruchstück. Nach diesem Plan hat Nicephorus die Geschichte der katholischen Kirche in achtzehn Büchern bis zum Tode des Kaisers Phokas im J. 610 bearbeitet, von fünf weiteren Büchern ist nur noch eine Inhaltsanzeige vorhanden, ohne daß man weiß, ob er sein Werk auch nur soweit als der Zeitraum beträgt, auf welchen diese Bücher sich beziehen, bis zum J. 911 fortgesetzt hat. Das Werk blieb demnach weit unter dem ursprünglichen Plan und Entwurf seines Verfassers zurück, aber auch in seiner unvollendeten Gestalt ist es dadurch bemerkenswerth, daß in ihm zuerst die Idee einer allgemeinen, den ganzen Verlauf der katholischen Kirche umfassenden Geschichte ausgesprochen und wenigstens theilweise zur Ausführung gebracht worden ist. Es ist nun auf dem Gebiete der Kirchengeschichte das Interesse erwacht, nicht blos stückweise fortzuerzählen, sondern auch das Ganze zusammenzufassen, und in der Einheit einer ununterbrochenen, gleichmäßig

fortſchreitenden Erzählung überſichtlich vor Augen zu ſtellen. Dieß konnte jedoch nicht geſchehen, ohne daß man darauf bedacht ſein mußte, die Erzählung der Vorgänger, welche innerhalb der kürzeren Periode, die ſie beſchrieben, der Specialität des Einzelnen größeren Raum gewähren konnten, ſo viel möglich abzukürzen und in engere Grenzen zuſammenzuziehen, ſo Manches, was nicht zur Sache ſelbſt zu gehören ſchien, wegzulaſſen, und überhaupt das Einzelne nach Maaßgabe des allgemeineren Geſichtspunkts, welchen man feſtzuhalten hatte, der Einheit des Ganzen unterzuordnen. Es hängt dieß mit einer andern Form der Geſchichtſchreibung zuſammen, die hier noch beſonders in Betracht kommt.

In den griechiſchen Kirchenhiſtorikern lebte immer noch ein Funken des freien, beweglichen, durch die Gewandtheit der Rede und die Kunſt der Darſtellung ſich auszeichnenden Geiſtes der alten griechiſchen Geſchichtſchreiber fort. Anders iſt es in der lateiniſchen Kirche, wo, ſoweit man ſich nicht mit der bloßen Ueberſetzung der Werke der Griechen begnügte, die Kirchengeſchichte mehr und mehr die Form der Chronik annahm. Dahin lenkten ſchon Rufinus und Hieronymus ein, indem der Erſtere die Kirchengeſchichte des Euſebius nicht blos überſetzte, ſondern auch abkürzte und abänderte und in zwei weiteren Büchern bis zum Ende der Regierung des Kaiſers Theodoſius I. fortſetzte, der Letztere ſeine beiden hieher gehörenden Schriften, die Chronik und das nachher von dem galliſchen Presbyter Gennadius fortgeſetzte Verzeichniß der viri illustres, oder der scriptores ecclesiastici, ganz darauf anlegte, eine compendiariſche Ueberſicht über die merkwürdigſten Begebenheiten und Perſonen in chronologiſcher Folge zu geben. Je weniger man den Werth und Nutzen der Kirchengeſchichte verkennen konnte, um ſo mehr ſuchte man die ſie betreffenden Schriften für den praktiſchen Zweck des hiſtoriſchen Unterrichts einzurichten. Dieſe Beſtimmung hatte beſonders die von Caſſiodor beſorgte ſogenannte Historia tripartita, in deren zwölf Büchern die Werke der drei Kirchenhiſtoriker Sokrates, Sozomenus, Theodoret zu ei-

ner zusammenhängenden Darstellung in lateinischer Sprache verschmolzen sind. Wie man schon bei der Benützung der Werke der griechischen Kirchenhistoriker sich bemühte, sie abzukürzen und ihren Inhalt zusammenzudrängen, so bildete sich nun, je weiter man diesen Boden verließ, um so mehr als die eigentliche Form der lateinischen Geschichtschreibung die Chronik aus, wie sie in einer blos summarischen und nackten Erzählung des thatsächlich Geschehenen besteht, dagegen aber um so mehr sich bestrebt, das Ganze zu umfassen und eine vom ersten Anfang der Geschichte bis in die Gegenwart herabgehende Uebersicht zu geben. Der erste Schriftsteller der lateinischen Kirche, welcher die Kirchengeschichte unabhängig von den Griechen bearbeitete, der gallische Presbyter Sulpicius Severus, versetzt uns in dem Vorwort, mit welchem er seine heilige Geschichte begann, ganz auf den Standpunkt des Bedürfnisses, aus welchem die der Chronik eigene Form der Behandlung der Kirchengeschichte hervorging. „Er habe es", sagt er, „unternommen, die in den heiligen Schriften vorkommenden Begebenheiten von der Schöpfung der Welt an in der Kürze zusammenzufassen, und mit Unterscheidung der Zeiten bis zur Gegenwart fortzuführen, weil Viele es ernstlich von ihm verlangt haben, welche das Göttliche in einem gedrängten Unterricht zu erkennen wünschten. Er habe ihrem Willen nachgegeben und sich bemüht, das, was in vielen Bänden enthalten war, in zwei kleinen Büchern zusammenzufassen, und zwar so, daß bei aller Kürze den Thatsachen wenig entzogen würde. Es habe ihm aber nicht unzweckmäßig zu sein geschienen, da er einmal die heilige Geschichte bis zur Kreuzigung Christi und bis zu den Thaten und Schicksalen der Apostel durchlaufen habe, auch das nachher Geschehene, die Zerstörung Jerusalems, die Verfolgungen der Christen, die darauf folgenden Zeiten des Friedens und die nach denselben wieder in dem Innern der Kirche eingetretenen Unruhen zu erzählen". Wie man in der Folge der Kirchengeschichte des neuen Testaments die des alten voranstellte, so glaubte Sulpicius Severus, dessen heilige Geschichte

nichts anders als eine Kirchengeſchichte des alten Teſtaments iſt, die des neuen von ihr nicht trennen zu dürfen, je größer aber der Zeitraum iſt, welchen er beſchreibt, und je mehr er es ſich zur Aufgabe machte, den ganzen Inhalt des Geſchehenen ſummariſch zuſammenzudrängen, um ſo mehr iſt der vorherrſchende Charakter, welchen ſeine Darſtellung an ſich trägt, der der Chronik. Der Chronik iſt es aber nicht ſowohl um die Vergangenheit, als um die Gegenwart zu thun, ſie knüpft an jene nur an, um in dieſer feſten Fuß zu faſſen, und je weiter ſie ausholt, ſich zuletzt nur um ſo mehr auf einen engen Kreis zu beſchränken. Sie will eigentlich nur die Ereigniſſe der Gegenwart aus der unmittelbaren Quelle einer beſtimmten Zeitgeſchichte mit der Specialität des Einzelnen in chronologiſcher Folge erzählen. Die erſten bedeutenderen Geſchichtswerke dieſer Art ſind die fränkiſche Kirchengeſchichte des Biſchofs Gregor von Tour und die angelſächſiſche Beda's des Ehrwürdigen. Die erſtere geht von der Schöpfung der Welt aus, um durch die heilige Geſchichte herab mit flüchtiger Berührung der Profangeſchichte nach Gallien zu kommen und die Specialgeſchichte dieſes Landes von dem Zeitpunkt an zu verfolgen, wo durch die Eroberung der Franken eine neue politiſche und kirchliche Ordnung der Dinge gegründet worden war. Die Geſchichte des fränkiſchen Reichs beſchreibt Gregor durch die Reihe der von ihm ſelbſt erlebten Ereigniſſe herab (bis zum J. 591, er ſelbſt ſtarb im J. 594) vom Standpunkt der Kirche aus, welche, wie er ſelbſt im Eingang zum erſten Buch ſeinen Standpunkt bezeichnet, in den Kämpfen der Könige mit feindlichen Völkern, der Märtyrer mit den Heiden, der Kirche mit den Ketzern den Kampf mit der ihr gegenüberſtehenden Welt zu beſtehen hatte. Nicht ſo weit, wie Gregor, geht Beda zurück, er ſtellt ſich auf den Punkt, wo Julius Cäſar in Britannien landete, und beſchreibt von da aus in ähnlicher Weiſe, wie Gregor, die Geſchichte der chriſtlichen Kirche bei den Angelſachſen bis zum J. 731 (er ſelbſt ſtarb im J. 735) aus der friſchen Quelle der mündlichen Ueberlieferung und der eigenen Er-

lebniſſe. Solche, den Charakter einer Chronik an ſich tragende Werke haben ihren Werth als unmittelbare Quellen und Urkunden der Geſchichte, einen höhern Anſpruch machen ſie ſelbſt nicht, und wenn ſie ſich zu einer allgemeineren Reflexion über das Geſchehene erheben, beſteht ihr ganzer Pragmatismus darin, daß ſie, wie dieß beſonders bei Gregor der Fall iſt, die ſich darbietende Gelegenheit gern benützen, um auf die in ſo vielen Erſcheinungen des Lebens ſichtbare theils belohnende, theils ſtrafende Vorſehung aufmerkſam zu machen, und nach der Weiſe der alten Kirchenhiſtoriker insbeſondere auch plötzliche Krankheitsfälle und frühen Tod auf die unmittelbar rächende Hand Gottes zurückzuführen [1]). Da die in weiterer Folge an Gregor und Beda ſich anſchließenden, die geſchichtliche Ueberlieferung fortſetzenden Geſchichtſchreiber des Mittelalters in ihrem blos erzählenden, über den beſchränkten Geſichtskreis einer Chronik nicht hinausgehenden, ebenſoſehr der Profangeſchichte als der Kirchengeſchichte angehörenden Werken bis auf Antoninus von Florenz, deſſen Summa historialis die umfaſſendſte, aber auch äußerlichſte Zuſammenſtellung des in dieſer Form überlieferten geſchichtlichen Stoffs iſt, für die allgemeine Aufgabe der kirchlichen Geſchichtſchreibung nichts beſonders Charakteriſtiſches darbieten, ſo erfordert es unſer Zweck nicht, bei ihnen weiter zu verweilen. Das in der fortgehenden Geſtaltung ſeiner erſt werdenden Zuſtände begriffene Mittelalter hatte überhaupt nur ſo weit hiſtoriſchen Sinn, als nöthig war, den Faden der geſchichtlichen Ueberlieferung des Geſchehenen fortzuführen. Der Blick war nur auf die Gegenwart und die in ihr fortlaufende Zeitgeſchichte gerichtet, ſah man in die Vergangenheit zurück, ſo geſchah es nur, um das in ihr Liegende als eine auf immer der Geſchichte anheimgefallene, keiner weitern Unterſuchung bedürfende thatſächliche Wahrheit zu betrachten. Ging doch dieſer Mangel an hiſtoriſchem Sinn ſo weit, daß man, wie wir an den Dekretalen des falſchen Iſidor

1) Vgl. Löbell, Gregor von Tour und ſeine Zeit. 1839. S. 438 f.

ſehen, Gegenwart und Vergangenheit geradezu identificirte und das der Gegenwart Angehörende dann erſt in ſeiner wahren geſchichtlichen Bedeutung zu haben glaubte, wenn man ihm den Charakter einer Tradition aus der Vergangenheit gegeben hatte. Bedenkt man, mit welcher Macht das ganze Bewußtſein der Zeit von dem Zuge der Tradition fortgezogen wurde, ſo kann man auch erſt ſich vorſtellen, welcher Lichtſtrahl mit Einem Male in das dämmernde hiſtoriſche Bewußtſein hineinfiel, wenn man auch nur auf einem einzelnen Punkte zu der klaren und beſtimmten Einſicht kam, daß es mit der objektiven Wirklichkeit der Geſchichte ſich ganz anders verhalte, als man bisher in dem allgemeinen Glauben der Zeit angenommen hatte, wie dieß bei Laurentius Valla der Fall war, als er um die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts die angebliche donatio Constantini als die offenbarſte geſchichtliche Lüge erkannte und dieſe Entdeckung im Tone der lebhafteſten Entrüſtung bekannt machte [1]). Hiemit war ſchon der Anfang gemacht, den Schleier hinwegzuziehen, welcher auf dem geſchichtlichen Bewußtſein des Mittelalters lag.

1) De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio.

Zweiter Abschnitt.

Die Reformation und die altprotestantische Geschichtsanschauung.

Die Magdeburger Centurien.

Die altkatholische Geschichtsanschauung blieb dieselbe, so lange die katholische Kirche selbst in der ungetrübten Einheit mit sich selbst ihren ungehemmten Fortgang hatte. Seitdem aber durch die Reformation der große, die Einheit der Kirche zerreissende Riß entstanden war, mußte sich auch der bisherigen Geschichtsanschauung eine ganz andere entgegenstellen. Wie die katholische Kirche auf der prinzipiellen Voraussetzung beruht, die allein seligmachende, die reine, absolute Wahrheit in sich enthaltende Kirche zu sein, so ist die Reformation die schlechthinige Antithese zu dieser These, sie läugnet, was die katholische Kirche behauptet, und sieht in dem ganzen Zustand derselben das gerade Gegentheil dessen, was die katholische Kirche als ihr substanzielles Wesen betrachtet. Ist die Reformation in ihrem Gegensatz zur katholischen Kirche ein Zurückgehen des religiösen Bewußtseins in sich selbst, um das, was die Kirche in der unmittelbaren Gegenwart ist, mit ihrer Idee, oder mit demjenigen, was sie an sich ist und auch in der Wirklichkeit sein soll, als dem wesentlichen Inhalt des religiösen Bewußtseins zusammenzuhalten, so liegt darin von selbst die Aufgabe, aus der Gegenwart in die Vergangenheit zurückzuschauen. Ist die Kirche in der Wirklichkeit nicht, was sie an sich sein soll, so muß sie, da sich nicht denken läßt, daß ihr ursprünglicher Zustand nicht der

ihrer Idee adäquate geweſen ſei, das, was ſie jetzt iſt, erſt geworden ſein, und es kommt daher darauf an, aus der Geſchichte zu erklären, wie eine ſo große Veränderung im Laufe der Zeit erfolgt iſt. Die proteſtantiſche Geſchichtsanſchauung iſt daher die der katholiſchen gerade entgegengeſetzte. Gibt es für den Katholiken keine geſchichtliche Bewegung, durch welche die Kirche weſentlich etwas Anderes geworden wäre, als ſie urſprünglich war, ſieht er in dem ganzen Verlauf der Kirche nur die ihr immanente Wahrheit in immer größerem Umfang ſich realiſiren und zur allgemeineren Anerkennung kommen, ſo iſt dagegen in der Anſchauung des Proteſtanten die Kirche auf dem Punkte, auf welchem ſie in der unmittelbaren Gegenwart ſteht, von dem, was ſie urſprünglich war, durch eine ſo weite Kluft geſchieden, daß zwiſchen dieſe beiden Punkte eine unendlich große Reihe von Veränderungen fallen muß. Während es für den Katholiken eigentlich ſo wenig ein geſchichtliches Werden gibt, daß er auch das zeitlich Gewordene als ein von Anfang an Seiendes anſchaut, iſt erſt dem Proteſtanten das wahrhaft geſchichtliche Bewußtſein in Anſehung der Kirche dadurch aufgegangen, daß er den Urſprung und Fortgang der Kirche nicht als ſchlechthin identiſch nehmen kann, ſondern beide in ihrem weſentlichen Unterſchied auseinander halten muß. Er ſieht in der Geſchichte der chriſtlichen Kirche eine immer tiefer eingreifende Veränderung, aber auch nur eine ſolche, durch welche die Kirche von dem, was ſie ihrer Idee nach ſein ſoll, immer weiter hinweggekommen iſt. In demſelben Verhältniß, in welchem dem Katholiken die göttliche Wahrheit durch die Zeiten der Kirche hindurch in immer hellerem Glanze leuchtet, erblickt der Proteſtant nur eine immer größere Verdunklung des Lichts und die völlige Verkehrung der Wahrheit in Irrthum. Mag nun auch, wenn dieſe beiden Anſichten in ihrem unmittelbaren Gegenſatz einander gegenüber geſtellt werden, die eine ſo einſeitig ſein, als die andere, ſo iſt doch ſchon dieß ein weſentlicher Fortſchritt, daß der ſchlechthinigen Behauptung eine ebenſo ſchlechthinige Verneinung entgegengeſetzt wurde, und

das zwiſchen Theſe und Antitheſe getheilte geſchichtliche Bewußtſein zu ſeinem Objekt ſich nur kritiſch verhalten konnte.

Dieſer Gegenſatz der Anſichten lag unmittelbar in dem Weſen der Reformation. Betrachtet man als das Prinzipielle derſelben das Zurückgehen auf die Schrift und die unbedingte Anerkennung der Auktorität des Schriftprinzips, ſo war ja dieß nicht das Erſte und Unmittelbare, ſondern man ging nur in der Abſicht auf die Schrift zurück, um ſich an ihrem Maaßſtab des ganzen Unterſchieds bewußt zu werden, welcher in der Vergangenheit der Kirche zwiſchen dem Zuſtand, in welchem ſie ſich in der Gegenwart befand und dem urſprünglichen dazwiſchen lag. Wie man auch das Weſen der Reformation auffaſſen und beſtimmen mag, ſie ſchließt unmittelbar eine weſentlich andere Geſchichtsanſchauung in ſich, der Natur der Sache nach konnte man über das Reſultat, das der ganze Entwicklungsgang der chriſtlichen Kirche gehabt hatte, nicht ſo verſchiedener und ganz entgegengeſetzter Anſicht ſein, ohne daß derſelbe Gegenſatz, in welchem die beiden Parteien einander entgegen ſtanden, ſich auch auf alles dasjenige erſtreckte, was jenes Reſultat zu ſeiner nothwendigen Vorausſetzung hatte. Davon geben auch die Verhandlungen und Streitigkeiten, welche die Reformation herbeiführte, überall den deutlichſten Beweis. Man konnte die Grundſätze der Reformation nicht behaupten, die Einwendungen und Vorwürfe der Gegner nicht widerlegen, ohne in die Geſchichte zurückzugehen und aus ihr die Berechtigung des neugewonnenen Standpunkts nachzuweiſen. Eben deßwegen lag es im Intereſſe der Reformation ſelbſt, die eigenthümliche Geſchichtsanſchauung, auf welcher ſie beruhte, ſich immer mehr zum deutlichen Bewußtſein zu bringen. Es konnte dieß auf doppelte Weiſe geſchehen, ſowohl um ſich ſelbſt, in ſeinem eigenen religiöſen Intereſſe, über den neuen Standpunkt, auf welchem man ſtand, genauere Rechenſchaft zu geben, als auch für den polemiſchen Zweck der Widerlegung der Gegner. So ſchroff auch der Gegenſatz war, in welchem man der katholiſchen Kirche gegenüber ſtand, und ſoſehr man

auch ſeine Beruhigung in dem Bewußtſein, auf dem feſten Grunde der Schrift zu ſtehen, finden mochte, ſo konnte man doch über die ganze Vergangenheit der Kirche nicht ſo ſchlechthin hinwegſehen, daß man nicht das Bedürfniß gehabt hätte, auch durch die Zeiten der größten Verdunklung hindurch den noch ſo ſchwachen Faden der geſchichtlichen Continuität zu verfolgen. In ſo weitem Umfang auch im Laufe der Zeit das Licht der göttlichen Wahrheit in der Kirche verdunkelt worden ſein mag, ſo ſehr konnte es doch nicht erloſchen ſein, daß es nicht immer noch einzelne Zeugen gab, durch welche das Bewußtſein der Wahrheit von Periode zu Periode lebendig erhalten wurde. Aus dem Bedürfniß einer ſolchen Nachweiſung ging des Matthias Flacius im Jahre 1556 erſchienener Catalogus testium veritatis [1]) hervor. Es war die erſte Schrift, in welcher die durch die Reformation begründete Geſchichtsanſchauung nicht blos gelegentlich ausgeſprochen, ſondern in ihrem geſchichtlich motivirten Zuſammenhang dargelegt wurde, um den Beweis zu führen, daß, wie Gott zur Zeit des Propheten Elias ſiebentauſend übrig gelaſſen, welche ihre Kniee vor dem Baal nicht beugten, und das wahre Iſrael ausmachten, es ebenſo auch in der chriſtlichen Kirche zu allen Zeiten Zeugen der Wahrheit gegeben habe, welche mitten unter den Irrthümern und Verderbniſſen der großen Maſſe das göttliche Feuer vor dem Erlöſchen bewahrten,

---

1) Es ſind die, welche ante nostram aetatem Pontifici romano ejusque erroribus reclamarunt. Ex hisce ergo (ſagt Flacius in der Vorrede) ipsis historicis testimoniis abunde probari potest, semper fuisse non pauca millia piorum, rectiusque communi turba sentientium, et vel totum papatum vel partes aliquas ejus una nobiscum damnantium, quandoquidem et ipsa rerum edax vetustas multa talia consumpserit et Antichristus cum suis sectatoribus summo studio talia oppresserit et denique unus doctor multos plerumque discipulos auditoresque habuerit. Quare falsissimum est Papistarum sophisma, qui nobis nostraeque religioni odiosam novitatis notam, sibique vetustatis decus attribuere violenter conantur. Vgl. Tweſten, Matth. Flacius Illyricus, eine Vorleſung, 1844. S. 14 f.

bis es durch das Licht der Reformation wieder zur hellen Flamme angefacht worden ist. An der Reihe dieser Zeugen, welche, wenn sie auch zu keiner Zeit ganz fehlen, doch im Ganzen nur eine sehr kleine Zahl bilden, ist zu sehen, in welchem umgekehrten Verhältniß in der Anschauung der beiden Parteien Licht und Finsterniß in den verschiedenen Perioden der christlichen Kirche zu einander stehen. Um aber die Gegner um so gründlicher zu widerlegen, mußte nicht blos auf die auch in den dunkelsten Zeiten immer noch übrig gebliebenen Funken der göttlichen Wahrheit hingewiesen, sondern auch das Dunkel selbst, wie es von Jahrhundert zu Jahrhundert immer mehr um sich griff und zuletzt zu einer alles verhüllenden Macht der Finsterniß wurde, in seinem ganzen Umfang vor Augen gestellt werden. Auch dazu that derselbe protestantische Theologe, welcher schon durch sein Verzeichniß der Zeugen der Wahrheit sich ein ebenso großes Verdienst um die kirchliche Geschichtschreibung, als um die Sache der Reformation erworben hatte, den entscheidenden Schritt. Das von Flacius in den Magdeburger Centurien unternommene große geschichtliche Werk [1]) hat für die Literatur der Kirchengeschichte eine Bedeutung, welche, so wenig man auch je seinen großen historischen Werth verkennen konnte, doch immer noch nicht genug gewürdigt ist. Je genauer man es kennen lernt, und mit allen früheren Leistungen auf dem Gebiete der Kirchengeschichte ver-

---

1) Es erschien in den Jahren 1559—1574 in 13 Folio-Bänden. Dreierlei schien dem Flacius, wie er auch in der Zueignungsschrift vor der zweiten Ausgabe seines Cat. test. verit. im Jahre 1562 sich ausspricht, zur Vollendung der Kirche noch zu fehlen, 1. succincta quaedam sacrarum literarum expositio aut (ut vulgo vocant) glossa, 2. separata et plena aliqua hebraeae linguae illustratio, und 3. accurata ac plena historia, quae omnium temporum inde a Christo nato formam ecclesiae et religionis plene perfecteque evolveret ac illustraret, ne quis nobis sub praetextu ignotae antiquitatis vel papatum vel alios errores et abusus obtrudere posset. Es ist bemerkenswerth, wie sehr Flacius in dieser ächt protestantischen Geschichtsanschauung lebte.

gleicht, um ſo mehr kann man ſich nur von der Wahrheit der Behauptung überzeugen, daß mit dieſem Werke erſt der Kirche das wahrhaft geſchichtliche Bewußtſein über ihre ganze Vergangenheit aufgegangen iſt. Es gibt kein kirchenhiſtoriſches Werk, das mit einem ſo klaren Bewußtſein der Aufgabe, welche überhaupt die Kirchengeſchichte zu löſen hat, und nach einem ſo beſtimmten, methodiſch entworfenen Plan begonnen, und ſo weit es zu Stande kam, durchgeführt worden wäre. Es iſt nicht blos die ſo große materielle Bereicherung, welche der Inhalt der Kirchengeſchichte durch die Erforſchung ſo vieler, zum Theil jetzt erſt eröffneter Quellen, und durch die Sorgfalt und Genauigkeit, mit welcher die verſchiedenen Seiten des kirchlichen Lebens unterſucht und dargeſtellt worden ſind, erhalten hat, was dem Werke ſeinen großen Vorzug gibt, es iſt vor allem die dem Ganzen zu Grunde liegende Idee, der umfaſſende Begriff der Kirchengeſchichte, von welchem es ausgeht, wodurch es Epoche macht. Die Verfaſſer des Werks erklären ſich hierüber ſelbſt in der Vorrede zu ihrem Werke näher, und bemerken, indem ſie die Hauptmängel der ältern Kirchenhiſtoriker von Euſebius an kurz rügen, mit Recht, daß von denen, die auf einer höhern Stufe der religiöſen Erkenntniß ſtehen, auch eine um ſo gründlichere Einſicht in den Gang der chriſtlichen Kirche zu erwarten ſei. Nach dem Plane des Werks wird zuerſt der Charakter und Inhalt der Geſchichte eines jeden Jahrhunderts im Allgemeinen angegeben, und hierauf eine Ueberſicht über den Umfang der chriſtlichen Kirche und die Ausbreitung des Chriſtenthums gegeben, woran ſich die weitere Beſchreibung der äußeren Lage der Kirche, je nachdem ſie entweder Verfolgungen zu erdulden hatte, oder in Ruhe und Frieden lebte, anſchließt. Ein beſonders wichtiges Kapitel iſt das darauf folgende vierte, in welchem der jedesmalige Lehrbegriff der Kirche nach der Folge der einzelnen Artikel ſo genau als möglich analyſirt und dargelegt wird. Das fünfte Kapitel handelt ſodann von den Häreſen und Irrthümern, durch welche die reine Lehre der Kirche entſtellt wurde, das ſechste von den Ceremonien

oder Gebräuchen der Kirche, das siebente von der Verfassung und Regierung der Kirche, wobei besonders die Vereinigung der einzelnen Kirchen zur Einheit eines Ganzen, das Verhältniß der Kirche zum Staat und die Frage über den Primat der römischen Kirche erörtert wird, das achte von den Schismen und minder bedeutenden Streitigkeiten, das neunte von den Concilien, das zehente von dem Leben und den persönlichen Verhältnissen der Bischöfe und Kirchenlehrer, das eilfte von den Häretikern, das zwölfte von den Märtyrern, das dreizehente von den Wundern und Prodigien, das vierzehente von den auswärtigen oder politischen Verhältnissen der Juden, worauf zum Schlusse in den beiden letzten Kapiteln auch noch die wichtigsten Veränderungen auf dem Gebiete der nichtchristlichen Religionen und der politischen Geschichte aufgeführt werden. Das Werk ist, wie diese Uebersicht zeigt, nach einem so umfassenden Plan angelegt, daß nichts Wesentliches und Wichtiges, das zum Inhalt der Kirchengeschichte gehört, zu vermissen ist, und der Kreis, welchen sie zu beschreiben hat, eher zu weit als zu eng gezogen ist. Faßt man das Innere des Werks näher in's Auge, so ist es freilich nicht schwer, Mängel verschiedener Art zu entdecken. Man kann die blos äußerliche Eintheilung nach Jahrhunderten tadeln, die Unsicherheit so mancher Angaben, auf die es sich stützt, die Benützung von Schriften, die gar nicht unter die Quellen der Geschichte gerechnet werden können, noch mehr die so große Zertheilung und Zerstücklung des Stoffs, durch welche nicht nur viele Wiederholungen herbeigeführt werden, sondern so oft auch getrennt und auseinander gehalten wird, was der Natur der Sache nach zusammengehört, wie z. B. hier von den Häresen und dort von den Häretikern, und ebenso von den Verfolgungen und den Märtyrern in verschiedenen Kapiteln die Rede ist, den Mangel an der nöthigen Verarbeitung des historischen Materials, das so oft nur in seiner rohen und nackten Gestalt gegeben wird, wie wenn das Werk keine geschichtliche Darstellung, sondern nur eine Sammlung von Urkunden und Notizen wäre, die Aufnahme von so vie-

lem Biographiſchen, Literariſchen, gar zu Speciellen, das für den allgemeinen Zweck der Kirchengeſchichte kein beſonderes Intereſſe hat, überhaupt die noch ſo geringe Berückſichtigung aller jener Anſprüche, die an ein ſolches Werk in Hinſicht der künſtleriſchen Form der Darſtellung zu machen ſind. Da es uns jedoch hier nicht darum zu thun iſt, eine ſolche in's Einzelne gehende Kritik des Werkes zu geben, ſondern nur die allgemeine Geſchichtsanſchauung, die ihm zu Grunde liegt, zu charakteriſiren, ſo beſchränken wir uns auf die ſo eben gegebenen Andeutungen und heben dagegen um ſo mehr die für den hiſtoriſchen Standpunkt ſeiner Verfaſſer charakteriſtiſchen Züge hervor.

Die Magdeburger Centurien ſind der treueſte Repräſentant der ſchon aus der prinzipiellen Tendenz der Reformation abgeleiteten altproteſtantiſchen Anſchauungsweiſe. In der Anſchauung ihrer Verfaſſer nimmt der ganze Entwicklungsgang der chriſtlichen Kirche nur den Verlauf, daß es in ihr immer dunkler und finſterer wird. Der Mittelpunkt des immer weiter ſich verbreitenden Dunkels iſt das Papſtthum. Wie es die entſchiedenſte Ueberzeugung der Reformatoren war, daß der Papſt der Antichriſt ſei, ſo ſahen auch die Centuriatoren in der Kirche, ſoweit ſie von dem römiſchen Biſchof beherrſcht iſt, nur das Reich des Antichriſts, und ihr angelegentlichſtes Streben iſt nun darauf gerichtet, dieſes Antichriſtenthum von ſeinen erſten Anfängen an und in ſeinem allmähligen Wachsthum bis zu der Spitze, auf welcher es im Proteſtantismus den Gegner fand, an deſſen Widerſtand ſeine Macht ſich brach, mit aller Schärfe zu verfolgen. Der Proteſtantismus hat an ſich in ſeinem Gegenſatz zum Katholicismus ein kritiſches Element in ſich. Indem er die Anſprüche der katholiſchen Kirche beſtreitet, ihre falſchen Behauptungen widerlegt, überhaupt auf einem Standpunkt ſteht, auf welchem die Auktorität der Tradition für ſich ſelbſt nichts gilt, überall erſt nach den Gründen gefragt werden muß, auf welchen das Ueberlieferte beruht, und Zweifel und Verdachtsgründe ſo oft auch gegen das allgemein Anerkannte ſich geltend machen,

hat er in allen dieſen Beziehungen eine ächt kritiſche Tendenz, die auf dem Gebiete der Kirchengeſchichte von ſelbſt zu einer hiſtoriſchen Kritik werden mußte, welche überall da um ſo tiefer eindrang, wo ſie um ſo mehr von dem polemiſchen Intereſſe geſchärft wurde. In keinem andern Theile ihres umfaſſenden Werks haben ſich die Centuriatoren als beſſere Kritiker gezeigt, als in allen denjenigen Abſchnitten, in welchen ſie die Geſchichte des Papſtthums unterſuchten. Schon in den erſten Anfängen der römiſchen Kirche ſuchten ſie die Grundloſigkeit der Anmaßungen, auf welche das Papſtthum ſich ſtützte, aufzudecken, und ſeitdem iſt in der Geſchichte eines jeden Jahrhunderts ihre Aufmerkſamkeit und Forſchungsthätigkeit auf nichts mehr gerichtet als auf alle jene Verſuche, die entweder von den römiſchen Biſchöfen zur Erweiterung ihrer Macht, oder von ihren Gegnern zu ihrer Hemmung und Beſchränkung und der Zurückweiſung ihrer Anmaßungen gemacht worden ſind. Es iſt ein rühmlicher Beweis ihrer hiſtoriſchen Kritik und der Selbſtſtändigkeit ihres Urtheils, daß die Auktorität der alten Sage von dem römiſchen Episcopat des Apoſtels Petrus ſie nicht abhielt, ſelbſt ſchon auf dem Boden der evangeliſchen Geſchichte dem Prinzip der Anſprüche der römiſchen Biſchöfe entgegen zu treten. Wenn auch Petrus, behaupteten ſie, einen gewiſſen Vorrang unter den Apoſteln gehabt zu haben ſcheine, ſei es wegen ſeiner vorzüglichen Gaben, oder wegen ſeines Alters, ſo beweiſe doch eine Reihe von Argumenten, die auch durch die Stelle Matth. 16, 18. keine Ausnahme erleiden, da in ihr Petrus nur im Namen der ſämmtlichen Apoſtel angeredet werde, daß er keinen Primat unter den Apoſteln gehabt habe, durch welchen er zum allgemeinen Biſchof der Kirche geworden wäre. Daß Petrus nach Rom gekommen ſei, kann zwar nach den vorliegenden klaren Zeugniſſen der Kirchenväter nicht geradezu geläugnet werden, da man aber in jedem Zeitpunkt, in welchem man ihn nach Rom kommen läßt, auf eine Schwierigkeit ſtößt, die nicht leicht zu beſeitigen iſt, ſo kann man die Wahrheit der Sache nur dahingeſtellt laſſen. In jedem Fall kann Petrus, wenn

er in Rom war, nur ſehr kurz und nicht in der Eigenſchaft, die man ihm beilegt, daſelbſt geweſen ſein [1]). Da im Intereſſe des Papſtthums und der Hierarchie die Geſchichte durch ſo viele untergeſchobene Dokumente verfälſcht worden iſt, ſo iſt es als ein ſehr bedeutendes Verdienſt der Centuriatoren anzuerkennen, daß durch ſie ſo mancher Betrug dieſer Art enthüllt wurde. Die Unächtheit jener Dekretalen, welche ſchon die römiſchen Biſchöfe des zweiten und dritten Jahrhunderts wie die Päpſte des eilften und zwölften reden laſſen, iſt von ihnen mit Gründen bewieſen worden, welche nicht nur ihrem kritiſchen Scharfſinn alle Ehre machten, ſondern auch den geſchehenen Betrug ſo evident darlegten, daß dieſe Frage für alle, die nicht abſichtlich blind ſein wollten, in der Hauptſache durch ſie erledigt war. Die der Unterſuchung der päpſtlichen Dekretalen gewidmeten, mit beſonderer Sorgfalt ausgearbeiteten Abſchnitte gehören in der That in die Reihe der Forſchungen, durch welche für die hiſtoriſche Wahrheit eine neue Bahn gebrochen worden iſt [2]). So wenig ſie in dieſer Beziehung dem Urſprung des Papſtthums irgend eine geſchichtliche Berechtigung zugeſtanden, ſo feſt ſtand dagegen für ſie die Ueberzeugung, daß die römiſchen Biſchöfe von Anfang an nichts Geringeres beabſichtigt haben, als die Erſtrebung der Herrſchaft, die ſie in der Folge als Päpſte wirklich ausübten. Nichts, was dahin mit Recht oder Unrecht bezogen werden kann, wird unbeachtet gelaſſen, mit allem Scharfblick ihres proteſtantiſchen Mißtrauens gehen ſie den Beſtrebungen nach, durch welche bald dieſer bald jener dieſer Biſchöfe eine für die Kirche ſo verderbliche Macht an ſich zu reiſſen und nach verſchiedenen Seiten hin immer weiter auszudehnen ſuchte. Schon mit der dritten Centurie wird das mysterium iniquitatis, wie es theils agere coe-

1) In der Ausgabe der Cent. von Baumgarten und Semler 1757. Vol. 1, 2. S. 944 f.

2) Vgl. Cent. 2. Kap. 7. Ausg. von Semler Vol. 2. S. 485 f. Cent. 3. Kap. 7. Vol. 3. S. 464 f.

pit, theils ab aliis repressum est, die ſtehende Formel, mit welcher von dem Primat in der Kirche die Rede iſt, und wie in der vierten Centurie der Uebergang auf die Geſchichte des Primats mit den Worten gemacht wird: ut in seculis superioribus episcopi romani coeperunt, data occasione, paulatim sibi praeparare aditum ad primatum: ita nec hoc seculo in eis mysterium iniquitatis fuit otiosum, sed paulatim magis magisque promovit, arreptis undique occasionibus, etiam levissimis, ſo iſt nun vollends in der fünften Centurie, wie ſchon in der allgemeinen Ueberſicht geſagt wird, in primis hoc observatione dignissimum, quod spiritus Antichristi hoc seculo, per episcopos quosdam romanos, prima semina sui primatus et excellentiae supra omnes alios ecclesiae Christi episcopos impudenter satis sparsit. Etsi enim vigiles quidam acres et strenui machinationis in tetro quodam facinore (nempe quod romani praesules Nicena statuta nefarie corrumpebant) quasi auribus lupum deprehendissent et quaedam opposuissent, quibus ambitiosam illam et sceleratam postulationem retundebant, plus tamen nimio concessum est, ut vere in hoc seculo Antichristus quasi in viscera receptus videatur, qui posteriori seculo veluti maturus foetus est editus. Nachdem im ſechsten Jahrhundert das mysterium iniquitatis, in episcopis Romanis jam olim agens, subinde progressum fecit in amplianda sua potestate, seseque efferendo supra ecclesias omnes et episcopatum oecumenicum constituendo, geſchah es endlich, wie die ſiebente Centurie berichtet, daß das mysterium iniquitatis das, was es magno conatu hactenus in romanis episcopis egit, tandem hoc seculo in actum produxit. Nach vieljährigen Streitigkeiten zwiſchen den Biſchöfen zu Conſtantinopel und dem römiſchen Pontifex brachte Bonifazius III., nactus imperatorem sui in sceleribus valde similem, den parricida Phocas mit großer Anſtrengung dazu, daß er verordnete, die römiſche Kirche ſei das Haupt aller Kirchen, und ihr Pontifex ſolle den Namen und die Würde eines ökumeniſchen Biſchofs haben. Dabei ſchien auch noch

dieß beſonders bedeutungsvoll (non carere mysterio), daß mit Erlaubniß des Kaiſers Phokas Bonifazius IV. das Pantheon, einen Tempel, in welchem die ſämmtlichen heidniſchen Götter verehrt wurden, zur Ehre der heiligen Maria und aller heiligen Märtyrer reinigen ließ. Debebat enim Antichristus, vero Deo rejecto, Deum alienum Maosim colere, et omnis generis idolomanias accumulare, et longe lateque disseminare ad seducendum gentes. In Sachen des Cultus äußerte ſich auch ſchon bisher hauptſächlich der verderbliche Einfluß der römiſchen Kirche, weßwegen ſchon in der dritten Centurie, in dem Kapitel von den Ceremonien und Gebräuchen, die der römiſchen Kirche ſpeciell aufgeführt werden, da in dieſer Kirche die aberglaubiſchen Vorſtellungen und Gebräuche am meiſten zunahmen, in Gemäßheit davon, daß das mysterium iniquitatis an dem ihm beſtimmten Orte (Apok. K. 17) ſich am meiſten in ſeiner Thätigkeit zeigen mußte. Von dieſem Punkte an, auf welchem das Papſtthum nun ſchon in ſeiner nackten Geſtalt vor Augen ſteht, hat die Geſchichte der folgenden Centurien nur zu ſchildern, quomodo sese Antichristus ille, in templo Dei sedens, pro Deo ostentaverit, et vere filium perditionis egerit, gloriamque et potentiam hujus mundi quaesierit, seseque supra eos, qui dicuntur dii, hoc est, magistratum, elevaverit, et super bestiam, hoc est, imperium romanum, ascenderit.

Schon dieſe wenigen Züge können zeigen, wie überwiegend die Schattenſeite in einer Geſchichte der chriſtlichen Kirche wird, in welcher der römiſche Biſchof der leibhaftige Antichriſt iſt. Mit ſo richtigem Blick die Centuriatoren ſo manche Anmaßungen der römiſchen Biſchöfe und Verfälſchungen der Geſchichte an's Licht gebracht haben, ſo einſeitig und einzig nur vom polemiſchen Intereſſe geleitet iſt die ganze geſchichtliche Betrachtung des Papſtthums. Steht einmal die Vorausſetzung feſt, daß der römiſche Biſchof der Antichriſt iſt, ſo iſt es nur conſequent, wenn von dieſer Idee aus die ganze Geſchichte des Papſtthums conſtruirt wird. Bietet die Geſchichte des Papſtthums für den Zweck einer ſolchen Darſtellung

ſchon an ſich auch bei der unbefangenſten und billigſten Beurtheilung einen ſehr reichhaltigen Stoff dar, welcher unter den Händen ſolcher Bearbeiter einen ſehr beſtimmenden Einfluß auf den Charakter der ganzen Darſtellung erhalten mußte, ſo war es ebenſo natürlich, daß in einer Zeit, in welcher die hiſtoriſche Kritik noch ſo ſchwach und unſicher war, auch ſolche Nachrichten, welche ſowohl nach der Beſchaffenheit ihrer Quellen, als nach ihrer unverkennbaren Tendenz nur einen ſehr geringen Anſpruch auf hiſtoriſche Glaubwürdigkeit machen konnten, die bereitwilligſte Aufnahme fanden. Es läßt ſich voraus erwarten, daß es für ſolche Geſchichtſchreiber keinen erwünſchteren Fund geben konnte, als eine Erzählung wie die von der Päpſtin Johanna. Sie ſchien den Centuriatoren eben durch ihren Inhalt ſelbſt das augenſcheinlichſte Gepräge der geſchichtlichen Wahrheit an ſich zu tragen und den thatſächlichen Beweis davon zu geben, daß das Papſtthum die babyloniſche Hure ſei. Ja ſie ſchrieben ihr ſogar einen ächt teleologiſchen Charakter zu und ſtellten ſie daher in dem Abſchnitt, in welchem diejenigen aufgeführt werden, qui sese opposuerint dominatui romani Antichristi, mit den Worten voran: Deus hoc seculo, memorabili et insigni facinore revelavit turpitudinem sedis pontificiae et illam babylonicam meretricem omnium oculis et conspectui subjecit, ut pii agnoscerent, sanctam illam, quae a toto mundo colebatur, dignitatem pontificiam esse matrem omnis fornicationis, spiritualis et corporalis, eamque detestari et abominari discerent. Die folgenden Päpſte ſcheinen zwar ein verdammendes Urtheil über dieſe Schandthat dadurch ausgeſprochen zu haben, daß ſie die Straße, in welcher ſie ſich ereignet hatte, vermieden, und den Namen der Hure aus dem Verzeichniß der Päbſte ausſtrichen, sed nihilominus reipsa tales manserunt, nimirum omnis idololatriae et fornicationis patroni et mancipia diaboli. Wird das Papſtthum aus dieſem Geſichtspunkt aufgefaßt, ſo iſt es in der That nicht zu verwundern, daß man nicht nur für alles dasjenige, was vor allem nach der Conſequenz des hierarchiſchen

Syſtems zu beurtheilen iſt, keinen Sinn hat, ſondern ſogar ſolchen Handlungen, die auf ſittliche Achtung Anſpruch machen, und die Gerechtigkeitsliebe einzelner Päpſte, ihren Sinn für Ordnung, Recht und Geſetzlichkeit, den Muth, mit welchem ſie ſich der Tyrannei und Schlechtigkeit der Fürſten und der Roheit der Völker widerſetzten, auf rühmliche Weiſe beurkunden, die gebührende Anerkennung verſagen muß. Alles, was Päpſte je gedacht und gethan haben, bildet zuſammen nur ein endloſes Gewebe der teufliſchſten Abſichten und Beſtrebungen. In allen Streitigkeiten, welche Päpſte mit Kaiſern und Königen, mit Biſchöfen und Clerikern gehabt haben, treten die Centuriatoren auf die Seite der Gegner, wer einmal den Päpſten die Stirne geboten und ſich ihnen kühn und ſtandhaft widerſetzt hat, hat voraus gewonnenes Spiel, er ſteht in der Reihe der Verfechter von Recht und Wahrheit (wie z. B. die in der Eheſache des karolingiſchen Lothar ſo übel berüchtigten Erzbiſchöfe von Trier und Köln Nikolaus I. gegenüber auf dieſe Seite geſtellt werden), und man muß ſogar glauben, das den Gegnern ertheilte Lob werde vor allem nur nach dem Grade des den Päpſten geleiſteten Widerſtandes bemeſſen. Der deutſche Heinrich IV. wird von den Centuriatoren, obgleich ſie den traurigen Zuſtand der Kirche unter ſeiner Regierung und ſeine eigene Schuld an demſelben nicht genug beklagen können, doch als einer der trefflichſten Fürſten geprieſen, während ſie dagegen in Gregor VII., ſchon nach dem Laute ſeines Namens Hildebrand, den der Hölle verfallenen Böſewicht ſehen, das monstrum omnium, quae haec terra portavit, monstrosissimum [1]. An dieſem Hauptbegründer des Papſtthums tritt ihre Geſchichtsanſchauung vollends in ihrem helliſten Licht hervor. Mit dem tiefſten Bedauern kommen ſie auf die miserabilis

1) In der Vorrede zur eilften Centurie wird ſogar von ihm geſagt, er ſei ein insignis necromanticus geweſen, hoc est, pacta eum ipso diabolo habebat immediate, cujus ope subinde ad honores superiores adspirabat.

prorsus et lugubris historia, quam absque lacrymis nemo cordatus legere potest, quomodo Hildebrandus inaudita superbia, procacia, malitia imperatorem romanum tractavit, exsibilavit et vere spectaculum ac ludibrium angelis et hominibus proposuit. Sie ſchildern ihn als einen monachus effrons, welcher incredibili ambitione aestuans, impudenti audacia et mirabili astutia, pecunia quoque et necromantia subinde ad majores ordines in romana ecclesia conscendere manibus pedibusque nitebatur, donec tandem in ipsum culmen pontificatus sese per fas nefasque ingessisset contra canonum instituta. Es ſei leicht zu ermeſſen, tali capite in ecclesia Domini grassante potius quam regnante, qualia sint reliqua membra, ab hoc monstroso ac furioso capite dependentia. In der Reihe der von dieſem monstrum romanum begangenen scelera nehmen die conculcatio magistratus politici und die prohibitio conjugii die erſte Stelle ein, als die duo illi insignes characteres, ceu inusta quaedam stigmata Antichristi. Die Centuriatoren können ſelbſt die Einwendung nicht zurückhalten, wenn Hildebrand ſo war, ſeien doch nicht alle Päpſte ſo geweſen, und wegen der perſönlichen Verfehlung eines Einzelnen ſei nicht das ganze Papſtthum zu verdammen, allein die kurze Antwort darauf iſt, wenn man Einen kennt, kennt man alle, und es bleibt dabei, daß der Antichriſt in allen ſeinen Geſtalten von Gott ſelbſt durch den klaren Inhalt ſeines Worts verdammt iſt.

Welchen geringen Anſpruch eine ſolche Auffaſſung und Darſtellung auf hiſtoriſche Wahrheit zu machen hat, darf nicht erſt gezeigt werden. Wo, wie es hier geſchieht, die allgemeine Anſicht nicht aus dem thatſächlich Gegebenen abſtrahirt, ſondern eine voraus gefaßte Idee ſchlechthin zum Maaßſtab der Beurtheilung für alles Einzelne gemacht wird, muß man voraus auf die Objektivität des geſchichtlichen Urtheils verzichten. Es iſt nur eine Partei-Anſicht, die ſich in einer ſolchen Darſtellung ausſpricht, und das polemiſche Intereſſe beſtimmt den leitenden Geſichtspunkt. So ſchroff aber der Gegenſatz zwiſchen der proteſtantiſchen und katholiſchen Geſchichts-

anſchauung iſt, ſo treffen doch beide Standpunkte darin zuſammen, daß die Einſeitigkeit des einen ebenſo groß iſt wie die des andern, der Unterſchied beſteht nur darin, daß die beiden Glieder des Gegenſatzes ihre Stelle gewechſelt haben. Wo für den Katholiken die Lichtſeite der Geſchichte iſt, ſieht der Proteſtant nur die Schattenſeite und ebenſo umgekehrt, wenn aber einmal Licht und Finſterniß, Wahrheit und Irrthum in einem ſo ſchroffen Gegenſatz einander gegenüberſtehen, ſo iſt es für die hiſtoriſche Betrachtung im Grunde völlig gleichgültig, ob die beiden Glieder des Gegenſatzes ſich ſo oder anders zu einander verhalten. Die ganze Betrachtungsweiſe iſt eine rein dualiſtiſche, die in letzter Beziehung auf der einen Seite wie auf der andern auf eine rein dogmatiſche Grundanſchauung zurückgeht. So unendlich groß der Unterſchied iſt, wenn der eine der beiden Theile in der ganzen Reihe der Jahrhunderte, welche das Papſtthum von der älteſten Zeit an mit ſeiner Geſchichte ausfüllt, nur das Reich des Antichriſts und die immer weiter ſich verbreitende Macht der Finſterniß erblickt, der andere in demſelben Gebiet den Statthalter Gottes und Chriſti ſeine ſegensvolle Herrſchaft führen ſieht, ſo darf man doch nur über dieſen Einen Differenzpunkt hinwegſehen, um auch in der proteſtantiſchen Geſchichtsanſchauung alles Charakteriſche der katholiſchen wiederzufinden. Der Dualismus der letztern erhält ſeine concretere Geſtalt durch die dem Teufel zugeſchriebene Bedeutung. Dieſelbe Rolle ſpielt ja aber der Teufel auch in den Centurien der proteſtantiſchen Geſchichtſchreiber. Die Vorrede zu dem großen Werke beginnt gleich mit der Klage über die unheilvolle Verdunklung, welche die wahre Geſchichte durch den Teufel erlitten habe. Damit habe dieſer Feind des menſchlichen Geſchlechts nichts anderes bezweckt, als daß er pro suo in Deum hominesque odio atque furore, veritate coelesti subtracta, horrendos errores ad Dei ignominiam et hominum perniciem miseris hominibus instillaret et propagaret. Hosce igitur conatus ut Deus reprimeret, lumenque suae veritatis saltem inter aliquos homines spargeret ac retineret, nec

committeret, ut omnes quasi pelago quodam mendaciorum, praestigiarum ac tenebrarum suffocarentur, et scribi voluit historias et eas saepe veluti ex incendio publico eripuit et asservavit. Dieſe große Wohlthat Gottes werde mit Recht auf's Höchſte geprieſen. Denn wahrhaft thieriſch würde das Leben des Menſchen ſein, wenn man von allem zuvor Geſchehenen nichts wüßte, wenn alles in größter Vergeſſenheit und in ſcheußlicher Verwirrung und Finſterniß begraben läge. Wie ſo das ganze Unternehmen der Centuriatoren von dem Geſichtspunkt eines Kampfes ausging, welcher nach dem Vorgang und Vorbild der heiligen Geſchichtſchreiber gegen den Teufel und die das geiſtige Bewußtſein der Menſchheit verdunkelnden Mächte der Finſterniß geführt werden muß, ſo mußten ſie auch auf dem Gebiet der Kirchengeſchichte überall die Einwirkungen derſelben diaboliſchen Macht erblicken. Schon in der zweiten Centurie wird darauf beſonders aufmerkſam gemacht, wie ſo kurze Zeit nach den Apoſteln der Teufel durch Saturnin, Baſilides, Karpokrates und die ganze Reihe der Gnoſtiker die verderblichſten und abſcheulichſten Häreſen in der chriſtlichen Kirche öffentlich verbreitete. Hac in re furor diaboli manifeste conspectus est, qui ecclesiam Christi suis blasphemiis conspurcare, contaminare, et funditus evertere voluit, ut Deo aegre faceret, et plurimos a vera doctrina abalienaret. Sicut enim boni et salutares ecclesiae doctores dona Dei sunt, ita vicissim haeretici sunt diaboli organa et tetra portenta. Wenn auch das zweite Jahrhundert noch ziemlich reiner ſei, als die nachfolgenden, ſo könne man doch ſehen, wie ſchrecklich der Feind des menſchlichen Geſchlechts, der Vater aller Lügen, nach dem Hingang der Apoſtel die Kirche Gottes nicht blos durch die grauſamſten Verfolgungen, ſondern auch durch abſcheuliche Häreſen geſchändet habe, Männer, die in der Verſammlung der wahren Lehrer nicht die Letzten waren, ſeien ſchon von minder geſunden Meinungen angeſteckt worden, ja ſelbſt der Grundartikel von der Rechtfertigung des Menſchen vor Gott habe ſchon angefangen verdunkelt zu werden. Dieß iſt über-

haupt der gewöhnliche Gang der Geſchichte. Kaum iſt durch die göttliche Vorſehung die heilbringende Wahrheit in einem neuen hellen Lichtpunkt hervorgetreten, ſo macht der Teufel, ſobald die von Gott berufenen Zeugen der Wahrheit, wie im zweiten Jahrhundert die Apoſtel, von dem Schauplatz ihrer Thätigkeit wieder abgetreten ſind, nur um ſo gewaltigere Verſuche, in die entſtandene Lücke, wie in ein verlaſſenes Haus, einzudringen. Auch im Zeitalter der Reformation war es nicht anders, als nach dem Tode des deutſchen Propheten Luther, durch welchen das Licht des Evangeliums aus ſeiner ägyptiſchen Finſterniß herausgeführt worden iſt, auf analoge Weiſe, wie im zweiten Jahrhundert, ſogleich wieder verſchiedene irrige Meinungen um ſich griffen, welche die verdoppelte Wachſamkeit und Anſtrengung aller frommen Diener des Evangeliums nöthig machten. Was der Teufel auf dieſe Weiſe durch die Häreſen auf dem Gebiete des Dogma's verſucht, geſchieht von ihm mit derſelben verderblichen Wirkſamkeit in der Geſtalt des Antichriſts durch alles dasjenige, was in die Geſchichte der Ceremonien und der hierarchiſchen Verfaſſung der Kirche gehört. So geht demnach derſelbe Gegenſatz von Licht und Finſterniß, eines guten und böſen Prinzips, durch alle Zeiten und alle Gebiete der chriſtlichen Kirche hindurch, und wenn nach der katholiſchen Anſchauung der Feind der chriſtlichen Kirche im Grunde nur ihr Grenzgebiet umſchwärmt und beunruhigt, und es ihm nur da und dort auf einzelnen Punkten gelingt, in der Mitte der Kirche ſelbſt feſteren Fuß zu faſſen, ſo ſtreift die Anſicht der Proteſtanten nahe genug an das Extrem eines manichäiſchen Dualismus. In der Mitte der Chriſtenheit hat der Teufel, wie der manichäiſche Fürſt der Welt, den Thron ſeiner Herrſchaft aufgeſchlagen, in alle Adern des kirchlichen Lebens hat ſich das Gift ſeines verderblichen Einfluſſes ergoſſen, die Kirche iſt weſentlich und ſubſtanziell eine teufliſche, antichriſtliche. Man wird hier ſehr lebhaft daran erinnert, daß der Hauptverfaſſer der Centurien derſelbe proteſtantiſche Theologe iſt, welcher die Erbſünde für die Subſtanz der menſchlichen

Natur erklärte. Wie er aber mit dieser Behauptung gleichwohl den Menschen, wenn auch als Substanz, doch nicht als geistiges Subjekt, dem Teufel schlechthin preisgeben wollte, so spricht sich auch in dem manichäischen Dualismus seiner Geschichtsanschauung nur die Energie des protestantischen Selbstbewußtseins aus. Der Teufel mag walten und herrschen wie er will, je mächtiger er um sich greift, nur um so unerschütterlicher steht dem Protestanten in der Selbstgewißheit seines Bewußtseins die Ueberzeugung fest, daß er durch den, vor welchem er sich gerechtfertigt weiß, dennoch das Feld behaupten werde. Das ist der göttliche Lichtstrahl, welcher in der wenn auch kleinen Zahl der gleich einzelnen zerstreuten Lichtfunken überall hervorleuchtenden Glaubigen durch das manichäische Dunkel der Kirchengeschichte sich hindurchzieht.

Da es in dem Kampf der beiden Principien, deren Gegensatz das bewegende Princip der Kirche ist, nur darauf ankommt, den in die Kirche eindringenden Feind zurückzuschlagen und abzuwehren, so hat die Kirchengeschichte nicht eine von einem Princip ausgehende, von Moment zu Moment fortschreitende Entwicklung, sondern nur die Erhaltung des schon ursprünglich Vorhandenen, wenn auch periodisch Verdunkelten, doch immer sich gleich Bleibenden darzustellen. Es ist auch dieß ein charakteristischer Zug dieser Geschichtsanschauung. Wo zwei Principien ganz entgegengesetzter Art einander gegenüberstehen, kann keines von beiden etwas werden, was es nicht zuvor schon war, es findet zwischen beiden, da keine innere Vermittlung des einen mit dem andern möglich ist, nur eine äußere Berührung statt, sie reiben sich in ihrem steten Conflikt an einander, und wenn auch das eine von beiden ein periodisches Uebergewicht über das andere gewinnt, so geht das Streben eines jeden nur dahin, sich in die reine Identität mit sich selbst zurückzunehmen und auch für die äußere Erscheinung das zu sein, was es an sich immer war. Es gibt daher überhaupt auf dem Gebiet der dualistischen Weltanschauung keine immanente Entwicklung, sondern nur einen Kampf der Selbsterhaltung, je weniger

aber etwas erſt werden kann, was nicht zuvor ſchon war, um ſo mehr gehört es zum Weſen des Dualismus, jedes der beiden Principien in dem vollen Umfang der Realität, die zu ſeinem Begriff gehört, an die Spitze der ganzen geſchichtlichen Bewegung zu ſetzen. Auch in den Centurien gehört es ſomit zu dem Dualismus ihrer Weltbetrachtung, daß ſie die abſolute Vollendung des Chriſtenthums und der chriſtlichen Kirche ſchon an den erſten Anfang ihrer Geſchichte ſetzen. Es gibt keine Periode, in welcher der ganze Zuſtand der Kirche ſoſehr der ihrer Idee adäquate war, wie die erſte zur Zeit Jeſu und der Apoſtel. In ihr iſt nicht nur die göttliche Wahrheit, die den Inhalt der chriſtlichen Lehre ausmacht, gleich anfangs auf's Vollſtändigſte geoffenbart und für das allgemeine Bewußtſein der Menſchheit an's Licht gebracht, ſondern auch alles, was ſich auf die Verfaſſung und Regierung, die ganze Organiſation der Kirche bezieht, ſchon durch die Apoſtel ſo geordnet und feſtgeſetzt worden, daß die Kirche aller folgenden Zeiten nur das Beſtreben haben kann, das Urbild der apoſtoliſchen Kirche in ſich darzuſtellen. Daher kann auch die Kirchengeſchichte nur die Aufgabe haben, das Bewußtſein des Urchriſtenthums und der apoſtoliſchen Kirche zu erwecken und lebendig zu erhalten und durch alle Zeiten hindurch zu zeigen, wie ſich der jedesmalige Zuſtand der Kirche zur apoſtoliſchen Urzeit verhielt. Den Nutzen, welchen die Kirchengeſchichte gewährt, ſetzen die Centuriatoren hauptſächlich in folgende Momente: 1) ſie ſtellt die Idee der chriſtlichen Kirche, wie in einem Gemälde, vor Augen, 2) ſie zeigt die beſtändige Uebereinſtimmung aller Zeiten in der Lehre der einzelnen Glaubensartikel; 3) den Urſprung und das Wachsthum der Irrthümer und Verderbniſſe, beſonders die Anfänge und Fortſchritte des Antichriſts; 4) ſie gibt die richtige und ſichere Norm zur Beurtheilung der Häreſen, (nam subinde eaedem praestigiae diaboli impudentissimi recurrunt); 5) ſie ſtellt vor Augen, wie die Regierung der Kirche beſchaffen war, damit man klar wiſſe, wie vieles von der erſten und älteſten Form noch beibehalten iſt, und worin man von ihr

abgewichen ist; 6) man erkennt aus ihr die Merkmale der wahren und der falschen Kirche und sieht, wie die letztere meistens herrschte und ihre grausame Gewalt an den Frommen ausübte, aber auch 7) wie Gott von Zeit zu Zeit Heroen erweckt, durch deren Dienst er die reine Lehre und die wahre Gottesverehrung aus dem dichten Dunkel, in das der Teufel alles hüllte, wieder an's Licht bringt, und ebenso 8) die Beispiele derer, die dem Kampf mit Verderbnissen jeder Art nicht auswichen, die unter den schrecklichsten Verfolgungen non adiaphorisarunt tempori sese accommodantes et simulatione aut aliis rationibus illegitimis et impiis placantes evangelii hostes, sed constanter, intrepide et plane confessiones ediderunt, iisque multo plus, quam cessionibus et largitionibus intempestivis effecerunt u. s. w. [1]). Fassen wir diese und die weiteren analogen Momente zusammen, so vereinigen sie sich zum Bilde eines Kampfs, in welchem alles nur darauf hinzielt, dem guten Princip sein Uebergewicht über das böse, soweit es dasselbe von Anfang an hatte und der Natur der Sache nach haben mußte, zu erhalten, die Stellung, die es ursprünglich hatte, zu behaupten, und das in das Gebiet des Guten übergreifende Böse in die Schranken zurückzudrängen, welche es immer nur periodisch überschreiten kann. Der geschichtliche Verlauf der Kirche geht daher nicht in einer und derselben Richtung so fort, daß alles Einzelne ein Moment eines sich aus sich selbst entwickelnden Zusammenhangs wäre, sondern es sind zwei parallel neben einander laufende Richtungen, welche nicht zur Einheit eines gemeinsamen Resultats zusammengehen, sondern immer nur dazu zusammentreffen und in einander eingreifen, um in ihrem principiellen Gegensatz sich gegenseitig wieder abzustoßen. Auch hier ist es demnach, wie auf dem Standpunkt des Katholicismus eine absolute Voraussetzung, daß in dem

1) Vgl. die Praefatio in hist. eccl. causas contexendae historiae et commemorationem utilitatum et denique quandam ipsius scriptionis formam atque rationem seu methodum continens.

ganzen geſchichtlichen Fortgang der Kirche alles ſo bleibt, wie es von Anfang an war, und keine Veränderung ſtattfinden kann, durch welche die Kirche in den ſubſtanziellen Formen ihres Daſeins eine weſentlich andere würde, und auch hier wird, wie dort, je weniger etwas erſt werden kann, was nicht zuvor ſchon war, ebendeßwegen um ſo mehr alles, was zur vollen Realität der Kirche gehört, als von Anfang an exiſtirend vorausgeſetzt, nur darin differiren die beiden Standpunkte, daß der Dualismus des proteſtantiſchen weit ſchärfer und ſtrenger, und ſomit auch der Kampf zur Behauptung der durchgängigen Identität der Kirche mit ſich ſelbſt ein weit ernſterer und tiefer eingreifender iſt.

Wie der Dualismus an ſich dogmatiſcher Natur iſt und auf einer Idee beruht, die nur dogmatiſch begründet werden kann, ſo gehört es zum Charakter einer auf der dualiſtiſchen Weltanſchauung beruhenden Kirchengeſchichte, daß unter den verſchiedenen Formen des kirchlichen Lebens, in welchen die Idee der Kirche ſich verwirklicht, das Dogma die erſte Stelle einnimmt. Der Kampf der beiden Principien, des guten und böſen, des Lichts und der Finſterniß, der Wahrheit und des Irrthums, iſt weſentlich dadurch bedingt, daß die Lehre, die als der abſolute Inbegriff der Wahrheit gilt, in ihrer reinen Objektivität dem Bewußtſein der Menſchheit gegeben iſt und von allen in ihrem ganzen Inhalt klar und beſtimmt erkannt werden kann. Man muß vor allem wiſſen, wofür man kämpft, um ſich der abſoluten Nothwendigkeit des Kampfes bewußt zu ſein. Auch in dieſer Beziehung unterſcheiden ſich die Centuriatoren von den Geſchichtſchreibern der katholiſchen Kirche nur ſofern ſie auf ihrem proteſtantiſchen Standpunkt der Geſchichte des Dogma eine noch weit höhere und wichtigere Bedeutung für die allgemeine Geſchichte der chriſtlichen Kirche geben müſſen. Das Dogma iſt der ſubſtanzielle Mittelpunkt, um welchen ſich das kirchliche Leben bewegt, die abſolute Norm, nach welcher alles beſtimmt und geprüft werden muß, und zwar in ſeiner ſtreng lutheriſchen Form, in welcher alles am Begriff der Rechtfertigung hängt.

Sobald die äußere Gestalt und Lage der Kirche beschrieben ist, folgt in den Centurien in dem vierten gewichtigen Kapitel de doctrina ecclesiae, um die interior et propinquior ecclesiae forma et ratio darzulegen, die Geschichte des Dogma's als recitatio articulorum doctrinae concinna et perspicua, sicuti quolibet seculo a doctoribus fuisset proposita. Id piorum mentes vel praecipue requirunt, estque quasi lumen et ipse sol sacrae historiae. Hier ist es nun aber, wo sich am deutlichsten zeigt, wie es auf dem Boden dieser Geschichtsanschauung keine Veränderung geben kann, die ein wahrer und wirklicher Fortschritt der Geschichte wäre. Der geschichtliche Verlauf des Dogma ist nur eine stete Verdunkelung des Lichts durch die Finsterniß [1]), in deren Folge das Licht aus seiner periodischen Verdunklung zu seiner Reinheit wiederhergestellt wird. Daher koncentrirt sich die ganze positive Bedeutung, welche das Dogma in der Geschichte hat, in den Inhalt der ersten Centurie, in welcher die Lehre Jesu und der Apostel dargelegt wird. Hier sieht man sich ganz in das Gebiet der neutestamentlichen Theologie in ihrem weitesten Umfang versetzt, und doch ist, was hier als Lehre Jesu und der Apostel gegeben wird, nichts anderes, als das System der lutherischen Dogmatik mit allen Bestimmungen und Unterscheidungen, wie sie nur auf dem Standpunkt der Reformationsperiode aufgestellt werden konnten. Wie könnte es auch anders sein? Ist die Reformation die Wiederherstellung der reinen Lehre des Evangeliums, so kann ja nichts hergestellt und erneuert werden, was nicht zuvor schon da war, der Inhalt der einen Periode entspricht vollkommen dem der andern, und die dazwischenliegenden Centurien haben nur die Größe des Maaßes zu

1) Oder bestimmter: eine stete Verdunklung der Lehre von der Rechtfertigung. Die obscuratio doctrinae de justificatione ist in letzter Beziehung an allem schuld, wie namentlich die große Zunahme des Mönchslebens daraus erklärt wird, 4, 5. Vol. 4. S. 609. Ebenso konnte man auch das Papstthum selbst daraus ableiten.

beſtimmen, in welchem man ſich von Jahrhundert zu Jahrhundert von der Dogmatik der Urperiode entfernt hat, und Licht und Finſterniß in das umgekehrte Verhältniß zu einander getreten ſind. Wo der ganze Inbegriff der abſoluten Wahrheit als vollendetes Ganzes ſo fix und fertig iſt, wie hier vorausgeſetzt wird, und das ſubjektive Bewußtſein zu dem objektiv Gegebenen ſich nur aufnehmend verhalten kann, ſtehen die Wahrheit auf der einen und der Irrthum auf der andern Seite völlig unvermittelt neben einander. Auf das Kapitel de doctrina ecclesiae folgt das Kapitel de haeresibus et erroribus manifestis, und der Begriff der Häreſe hat für die proteſtantiſchen Geſchichtſchreiber dieſelbe Bedeutung, wie für die katholiſchen. Ohne ſie fehlte ja dem Teufel ein Hauptelement ſeines feindlichen Kampfes gegen die Kirche. Wie die Kirche ihren principiellen Feind und Widerſacher in dem Teufel hat, ſo kann auch alles, was mit der Lehre der Kirche nicht übereinſtimmt, und mehr oder minder von ihr abweicht, in ſeiner letzten Quelle und Wurzel nur aus dem Princip der Finſterniß ſtammen, und ſo wenig die beiden Principien je Eins werden können, ſo wenig kann es zwiſchen der Wahrheit der göttlichen Lehre und dem verderblichen Irrthum der Häreſen eine Vermittlung geben. Demungeachtet ſahen die Centuriatoren ſich genöthigt, hier gerade von der Schärfe des Gegenſatzes etwas nachzulaſſen. Iſt die Wahrheit, die als der ſubſtanzielle Inhalt des chriſtlichen Dogma's gelten ſoll, ſchon gleich anfangs ſo genau formulirt worden, daß das Syſtem der lutheriſchen Dogmatik mit ſeinen ſpecifiſchen Beſtimmungen nur der treue Reflex der Lehre Jeſu und der Apoſtel iſt, ſo folgt daraus, daß die Kirchenlehrer der folgenden Jahrhunderte nur ſoweit bei der reinen Lehre geblieben ſind, als ſie zu den Formeln des lutheriſchen Lehrbegriffs ſich bekannt haben. Wie gering iſt aber die Zahl ſolcher Kirchenlehrer, wo gibt es auch nur Einen, von welchem dieß unbedingt gelten könnte, wie unverhältnißmäßig groß wird daher das Gebiet der Häreſe, wenn alle, die nicht als ächte Lutheraner erfunden werden, in die Klaſſe der

Häretiker zu verweiſen ſind? Dieß ſchien ſelbſt den Centuriatoren ein mit ihrem hiſtoriſchen Gewiſſen unvereinbarer Machtſpruch. Sie ſchoben daher zwiſchen die Lehre der Kirche und die Häreſen ein bemerkenswerthes Mittelglied ein, durch welches der Zuſammenhang mit der Kirche auch ſolchen erhalten werden ſollte, deren Rechtglaubigkeit nicht in allen Punkten rein und makellos erſcheint. Es gibt nemlich auch Abweichungen von der Kirchenlehre, die nicht geradezu als Häreſen anzuſehen ſind, man kann von der doctrina ecclesiae eine inclinatio doctrinae unterſcheiden, complectens peculiares et incommodas opiniones, stipulas et errores doctorum. Auch die angeſehenſten Kirchenlehrer ſind nicht von gewiſſen naevi frei, welche zwar ihre kirchliche Rechtglaubigkeit nicht aufheben, aber doch einen trübenden Schatten auf ſie werfen. Selbſt von Auguſtin können die Centuriatoren nicht unbemerkt laſſen, daß er naevos ex prioris seculi doctoribus non paucos retinuit, licet in quibusdam rectius sentiret. In jedem Jahrhundert läßt ſich der Geſchichte der Kirchenlehre eine Reihe von Meinungen anhängen, die wegen der Männer, die ſie aufſtellten, nicht ſchlechthin für häretiſch erklärt werden können, die aber doch ſelbſt an ihnen nicht gebilligt werden dürfen. Es dringt ſich überhaupt den Centuriatoren die allgemeine geſchichtliche Anſicht auf, quod in maximis viris non modo imbecillitates communes, sed etiam turpissimi opinionum, nonnunquam etiam corruptelarum naevi adhaeserint, ut manifestum fiat, longe aliam esse rationem doctrinae prophetarum et apostolorum, deinde etiam excellentium in ecclesia virorum [1]). Die Lehre der Propheten und Apoſtel ſei über allen Zweifel erhaben, die Lehre der angeſehenſten Kirchenlehrer aber nur nach der Norm derſelben zu prüfen, und wenn ſie nicht übereinſtimme, zu verwerfen. Warum ſollen ſie aber, wenn ſie ſo verwerflich ſind, nicht auch als häretiſch angeſehen werden? Offenbar erlauben ſich die Centuriatoren hier eine Inkonſequenz und

1) In der ſchon genannten Praef. in hist. eccles.

laſſen eine gewiſſe perſönliche Rückſicht vorwalten. Daß Kirchenlehrer, welche ſonſt allgemein für die Hauptſtützen der Orthodoxie gelten, nur um einzelner ſchiefer und unpaſſender Behauptungen willen für häretiſch erklärt werden, halten ſie doch nicht für recht und billig. Es gilt daher nicht mehr ſo allgemein und unbedingt, daß man nur entweder rechtgläubig oder häretiſch ſein kann, es gibt auch ein Mittleres, man kann auch weder ſchlechthin rechtgläubig, noch ſchlechthin häretiſch ſein; indem man beides zugleich iſt, aber nur ſo, daß das Eine durch das Andere beſchränkt wird, entſteht aus beidem zuſammen ein drittes, nur fällt ſogleich in die Augen, wie ſchwankend und zweideutig dieſe neue Kategorie iſt. Denn wie läßt ſich eine ſichere Grenzlinie zwiſchen dem Einen und dem Andern ziehen? Gibt es auch bei den bedeutendſten Kirchenlehrern größere oder geringere naevi dieſer Art, wie läßt ſich bei jedem Einzelnen ſo genau beſtimmen, wie weit bei ihm die Orthodoxie geht, und wo er aufhört, orthodox zu ſein? Iſt es ſchon in der zweiten Centurie admiratione simul et deploratione dignum, quod tam cito magnae obscurationes magnorum articulorum fidei sensim inciderunt, quod summi quidam in ecclesia doctores suas quasdam opiniones parum commodas, suosque quasi naevos habuerunt, quibus sequentibus temporibus etiam magis ecclesia quassata et turbata est, fing man ſchon im zweiten Jahrhundert an, die Lehre vom liberum arbitrium zu verfälſchen, und der menſchlichen Kraft zu viel zuzuſchreiben, haben die Kirchenlehrer dieſer Periode ſelbſt den Artikel von der Rechtfertigung nicht deutlich genug gelehrt, und den Werken der Gerechtfertigten mehr, als geſchehen darf, zugeſchrieben, wie kann es anders ſein, als daß ſolche naevi dem ganzen Lehrbegriff der Kirchenlehrer, welchen ſie anhängen, eine ſchiefe Richtung gegeben haben? Je genauer man die Lehrbegriffe der verſchiedenen Kirchenlehrer unterſucht und im Einzelnen kennen lernt, um ſo mehr überzeugt man ſich, daß ihre Darſtellungen des Dogma keineswegs, wie man vom Standpunkt der Centuriatoren aus erwarten ſollte,

nur die monotone Wiederholung einer gleich anfangs formulirten Lehre ſind, daß ihre dogmatiſchen Erörterungen auch da, wo ihrer Rechtglaubigkeit kein beſtimmter Vorwurf gemacht werden kann, wenigſtens die Farbe ihrer Individualität an ſich tragen, und daß es ſomit ein vergebliches Bemühen iſt, an ihre dogmatiſchen Meinungen und Behauptungen ſchlechthin nur den Maaßſtab der lutheriſchen Formeln anzulegen. Kann man aber um ſolcher Differenzen willen die orthodoxen Kirchenlehrer nicht verdammen, ſollen ſie bloße naevi ſein, Flecken, die der Reinheit des Ganzen nichts ſchaden, ſo können auf der andern Seite auch die Häretiker den gleichen Anſpruch auf eine billigere Beurtheilung machen. Sind jene nicht immer ſo rein und fleckenlos, wie ſie ſein ſollten, ſo iſt dagegen auch an dieſen nicht alles ſo ſchwarz, wie man gewöhnlich meint; der Irrthum, der ſie zu Häretikern macht, betrifft meiſtens nur eine beſtimmte einzelne Lehre, und wir ſind nicht zu der Annahme berechtigt, daß ſie auch in allem Uebrigen von der Kirchenlehre abgewichen ſind. Warum will man alſo, wenn doch auch bei ihnen dieſelbe Miſchung von Orthodoxie und Heterodoxie ſtattfindet, wie bei den meiſten Kirchenlehrern, der Unterſchied zwiſchen beiden ſomit kein ſpecifiſcher, ſondern nur ein gradueller iſt, nur auf dieſer Seite nichts Milderndes gelten laſſen und ein ſchlechthin verdammendes Urtheil über ſie fällen? Die Centuriatoren ſagen ſelbſt in der Vorrede zu der zweiten Centurie: Debet ea res homines omnium temporum monere, ne nimium offendantur, religionemve christianam suspectam habeant, quod etiam hac nostra aetate vident, aliquos interdum naevos incommodasque opiniones praestantissimis viris in ecclesia Dei adhaerescere. Plerumque enim ejusmodi mixtura in ecclesia fuit, ut aliqui sincerius, et ferme absque omni pharisaico fermento doctrinam coelestem tradiderint, alii vero, donis non modo illis pares, sed etiam superiores, opiniones quasdam sane non bonas, immo etiam turpes et perniciosas habuerint. Sicut autem naevos nemo debet probare, ita vicissim propter eos integram doctrinae formam, quae

recte et dextre explicata est, repudiare aut damnare, aequum non est. Wie kann man aber, wenn auch nur ſo viel zugegeben wird, den Gegenſatz zwiſchen der Kirchenlehre und der Häreſe in ſeiner ganzen Strenge noch feſthalten? Das Reſultat aus allem dieſem iſt mit Einem Wort: Der abſtrakte Dualismus, von welchem die Centuriatoren ausgehen, und von welchem aus ſie in der Kirchengeſchichte den Conflikt zweier ſich gegenſeitig ausſchließenden Richtungen erblicken, zeigt ſich, ſobald man der geſchichtlichen Wirklichkeit näher tritt und in den koncreten Inhalt der Erſcheinungen des individuellen Lebens tiefer hineinblickt, als ein völlig unhaltbarer. Der ſtarre monotone Gegenſatz der abſtrakten Theorie löst ſich in den Subjekten, deren Individualität weder in die eine, noch in die andere Kategorie hineinpaßt, in die unendliche Mannigfaltigkeit blos relativer Gegenſätze auf, es gibt in der Geſchichte keine Kluft, die das Eine vom Andern ſchlechthin trennt, die ganze Bewegung der Geſchichte iſt ein fließender Uebergang, eine ſtete Vermittlung des Einen mit dem Andern, und alles Einzelne kommt erſt dadurch zu dem Recht ſeiner geſchichtlichen Realität, daß man es als das gelten läßt, was es in der Unmittelbarkeit ſeines individuellen Daſeins iſt.

Hiemit iſt ſchon ausgeſprochen, was hier zur Charakteriſtik der Centurien noch hinzuzufügen iſt, daß überhaupt alles in die Kategorien eines abſtrakten, äußerlichen Formalismus hineingezwängt wird. Eine beſonders in die Augen fallende Eigenthümlichkeit der Centurien iſt die Strenge und Genauigkeit, mit welcher der Inhalt der Kirchengeſchichte nach beſtimmten Geſichtspunkten claſſificirt und ſyſtematiſirt wird. So wird namentlich der Geſchichte des Dogma in jedem Jahrhundert die ſpeciellſte Eintheilung der Loci der lutheriſchen Dogmatik zu Grunde gelegt, und ſo wenig auch von der Lehre eines Häretikers bekannt iſt, es wird, ſobald vom Dogma die Rede iſt, immer wieder derſelbe Schematismus ſo viel möglich angewandt. Wie wenn nun aber, ſobald die allgemeinen Umriſſe gezogen und die das Ganze in eine rechte und linke Seite

ſpaltenden Gegenſätze feſtgeſtellt ſind, allen Anforderungen der Geſchichtſchreibung Genüge geſchehen wäre, kommt innerhalb der verſchiedenen Abtheilungen ſelbſt das Einzelne um ſo weniger zu ſeiner klaren geſchichtlichen Anſchauung. Es werden nicht nur in der Geſchichte des Dogma und in dem Abſchnitt von den Kirchenlehrern, welcher großentheils aus Wiederholungen beſteht, die Lehrſätze der einzelnen Kirchenlehrer ganz äußerlich und abgeriſſen neben einander aufgeführt, es reiht ſich überhaupt immer nur Einzelnes an Einzelnes, und man hat zuletzt ein bloßes Aggregat willkürlich zuſammengeſtellter Einzelnheiten. Es fehlt an dem rechten Sinn für das Concrete der Geſchichte, an dem Intereſſe, dem Zuſammenhang des Einzelnen ſo nachzugehen, daß es in der Einheit ſeiner organiſchen Entwicklung angeſchaut werden kann. Indem die ganze Anſchauungsweiſe nicht vom Einzelnen zum Allgemeinen, ſondern vom Allgemeinen zum Einzelnen geht, iſt das Einzelne durch das Allgemeine voraus ſchon ſo beſtimmt, daß es als das, was es für ſich ſelbſt iſt, nicht zum vollen Recht ſeiner geſchichtlichen Exiſtenz kommen kann. Wie wenig erſcheint in einer Darſtellung, wie die der Centurien iſt, ſelbſt das Papſtthum in der Großartigkeit ſeiner geſchichtlichen Entwicklung, wie zerſtückelt und vereinzelt iſt alles, was erſt in ſeinem Zuſammenhang angeſchaut den objektiven Begriff der Sache ſelbſt gibt? Statt daß das Papſtthum in dem Proceß ſeines allmäligen Werdens, in dem innern Zuſammenhang der ſich gegenſeitig bedingenden Momente dargeſtellt wird, wird nur eine Reihe von einzelnen Handlungen aufgeführt, durch welche, als opera Antichristi, hier die Päpſte ihre päpſtliche Exiſtenz bethätigten, dort ihre Gegner ihnen entgegentraten, ohne daß, was eben die Hauptſache iſt, der Zuſammenhang des Ganzen und das innere Prinzip der Bewegung daraus begriffen werden kann. Wie äußerlich iſt die ganze Betrachtungsweiſe, wenn das Hauptmoment des geſchichtlichen Prozeſſes, durch welchen das Papſtthum das geworden iſt, was es war, in die zufällige Gunſtbezeugung geſetzt wird, welche der griechiſche Kaiſer Phocas dem damaligen Papſte

erwieſen haben ſoll, wie wenig wird ſelbſt den wichtigſten Begebenheiten die ihrer geſchichtlichen Bedeutung entſprechende Stelle gegeben, wenn in der Papſtgeſchichte des eilften Jahrhunderts der entſcheidungsvolle Kampf Gregor's VII. mit Heinrich IV. nicht in dem de romanorum Pontificum principatu et tyrannide handelnden Hauptabſchnitt, ſondern in dem untergeordneten Kapitel de schismatibus ac dissidiis multiplicibus erzählt wird? Welches Intereſſe kann man haben, dem oft ſo verſchlungenen Gang der geſchichtlichen Ereigniſſe nachzugehen, um das Geſchehene in ſeinem realen Zuſammenhang aufzufaſſen und das Epochemachende in den vermittelnden Momenten ſeines geſchichtlichen Werdens zu begreifen, wenn ſelbſt ein ſo bedeutender Theil der Kirchengeſchichte, wie das Papſtthum, in den von Anfang an gefaßten Planen und Anſchlägen des Antichriſts voraus ſchon ein ſo fertiges Ganzes iſt, daß es völlig gleichgültig iſt, aus welcher äußern Veranlaſſung das ideell exiſtirende Papſtthum ſich vollends enthüllt, um in die geſchichtliche Wirklichkeit herauszutreten? [1]) Daß eine Geſchichtsbetrachtung, welche noch ſo wenig in den objektiven Zuſammenhang des Geſchehenen eindringt, in ihm nur ein atomiſtiſches Aggregat des Zufälligen ſieht und das Einzelne und Allgemeine, das Sinnliche und Ueberſinnliche noch ſo wenig in ein inneres Verhältniß

1) Man vergleiche mit dem Obigen folgende Stelle der Vorrede zu der achten Centurie, in welcher die Geſchichte des Papſtthums ſehr bezeichnend ſo zuſammengefaßt wird: Etsi superioribus quoque seculis Antichristus ille, quasi cuniculos quosdam agens, subinde magis magisque ad suam illam supra ecclesias omnes et imperia omnia mundi eminentiam adspiravit, tamen vigilantia doctorum et gubernatorum gravitate in suas tenebras aliquo modo retrusus fuit: donec parricidiis multisque aliis tetris facinoribus infamis vereque ipsius diaboli mancipium Phocas monstrum illud horrendum et ingens in cathedram illam pestilentiae (excellentiae supremae in orbe terrarum debebamus dicere) sublevaret. Verum postea caput suum altius extulit, suaque cauda (ut Johannes eum pingit) ipsas coeli stellas tetigit, easque deturbare molitus est.

zu einander zu setzen weiß, auch eine wesentlich supranaturalistische ist, versteht sich von selbst. Der abstrakte Dualismus, dessen Gegensätze die allgemeinen Kategorien für die Betrachtung des Einzelnen sind, ist an sich so transcendent, daß er sich zu der natürlichen Ordnung der Dinge als ein übernatürliches Prinzip verhält, und der Unterschied des Natürlichen und Uebernatürlichen ein durchaus fließender wird. Wie auf der einen Seite das Göttliche in seiner Beziehung zum Menschlichen das Prinzip einer übernatürlichen Offenbarung ist, so greift auf der andern der Teufel ebenso unmittelbar und übernatürlich in den Gang der menschlichen Dinge ein, und von dem einen Prinzip wie von dem andern wird der natürliche Zusammenhang der Geschichte so unterbrochen und zerrissen, daß dieselben Erscheinungen ebensowohl für natürlich als übernatürlich gehalten werden können. Die Centuriatoren stehen in dieser Beziehung ganz auf dem Standpunkt der alten Geschichtschreiber; sie sind in ihrer supranaturalistischen Weltansicht so befangen, daß sie in jeder Centurie den miracula und prodigia ein eigenes Kapitel widmen. Wenn sie auch, wie sie sagen, nur solche Wunder und Prodigien erzählen wollen, welche in probatis auctoribus extant, aut insignem aliquam doctrinam continent, so bedarf es doch da, wo das Wunder eine stehende Kategorie ist, keines weiteren Beweises dafür, welcher weite Spielraum auch hier dem vagesten Wunderglauben geöffnet ist. Wie die Wunder zur teleologischen Betrachtungsweise gehören, so theilen die Centuriatoren mit den alten Geschichtschreibern besonders auch das mit ihrem Geschichtspragmatismus auf's Innigste zusammenhängende Interesse, in den Erscheinungen der Geschichte die zur Strafe und Warnung unmittelbar eingreifende Hand Gottes auf's Augenscheinlichste nachzuweisen. Sie können keine Christenverfolgung beschreiben, ohne eine eigene Betrachtung über die Strafen folgen zu lassen, welche die göttliche Strafgerechtigkeit über ihre Urheber durch Krankheiten, plötzlichen und schmerzlichen Tod und Unglücksfälle verschiedener Art verhängt hat. Diese Straftheorie ist sogar zu der weiteren

Anſicht fortgebildet worden, daß Gott nicht blos mit leiblichen, ſondern auch mit geiſtigen Uebeln ſtraft. Es folgt überhaupt, wie in der Vorrede zur fünften Centurie gezeigt wird, dreierlei in nicht langen Zwiſchenräumen in der Geſchichte auf einander. Auf die großen Wohlthaten Gottes folgen große Sünden der Menſchen und auf dieſe große Strafen. Größere Wohlthaten Gottes gibt es für das jetzige Leben nicht als die Offenbarung des göttlichen Worts, ſeine Herſtellung und Verbreitung, aber auch keine größern Sünden der Menſchen gibt es als die Verachtung des göttlichen Worts mit allem, was zu ihr gehört, und keine größere Strafe gibt es für dieſes Leben, als wenn das Wort Gottes durch Philoſophie oder menſchliche Traditionen und Pithanologien verloren geht, wenn man Verderbniſſen freien Spielraum gibt, Betrüger belohnt, dem Bekenntniß der Wahrheit alle Thüren verſchließt, in ſeinen verkehrten Sinn dahingegeben, durch Täuſchungen geblendet und verführt wird. Idololatrie, abergläubiſcher Cultus, Fanatismus, heidniſches Wüthen, ſind im Gefolge dieſer Strafen, und gleichen Schritt hält mit ihnen die in politiſchem Unglück beſtehende Strafe. Zum Sitz des Antichriſts wurde Rom, nachdem ſeine dreimalige Eroberung und Plünderung im fünften Jahrhundert fruchtlos geblieben war. Die Zeit des göttlichen Zorns war da, und der Antichriſt mußte wachſen am heiligen Ort, damit die undankbare Welt für ihre Thorheit, ihre Verachtung und Bosheit gegen den geoffenbarten Willen Gottes und ſeine Religion die verdiente Strafe treffe. So wird zwar, indem auch der Antichriſt nur das dienende Werkzeug der göttlichen Strafgerechtigkeit iſt, die Monarchie Gottes aufrecht erhalten, in welchen Schauplatz der ſchrecklichſten Strafgerichte verwandelt ſich aber das Gebiet der Kirchengeſchichte, wenn in allen Theilen der chriſtlichen Welt, ſoweit nicht das lutheriſche Dogma in ſeiner Reinheit bekannt wird, der Zorn Gottes geiſtliche Strafen ſolcher Art verhängt!

So groß iſt bei aller Schroffheit des Gegenſatzes die Uebereinſtimmung der altproteſtantiſchen Geſchichtsanſchauung mit der alt-

katholiſchen. Die eine, wie die andere, betrachtet den ganzen Gang der Entwicklung der chriſtlichen Kirche aus dem rein dogmatiſchen Geſichtspunkt. Das Dogma iſt der ſubſtanzielle Inhalt der Kirchengeſchichte. Wie der Katholik in ſeiner Lehre von der Tradition jede reale Veränderung des Dogma läugnet und für unmöglich erklärt, ſo ſieht der Proteſtant in dem geſchichtlichen Verlauf der Kirche nur einen fortgehenden Kampf, um die von Anfang an in ihrer vollen Realität für das allgemeine Bewußtſein der Menſchheit ausgeſprochene Wahrheit des chriſtlichen Dogma in ihrer reinen Identität mit ſich ſelbſt zu erhalten. Beide trennen ſich im Fortgang der Zeiten in ihrer Anſicht von dem Verhältniß der Kirche, wie ſie in der geſchichtlichen Wirklichkeit iſt, zu der urſprünglichen, immer mehr von einander, aber dem Proteſtanten iſt die Kirche der erſten Jahrhunderte ihrer weſentlichen Beſchaffenheit nach noch ſo rein und unverdorben, daß er auf die florentissima tempora, qualia sub Constantino Magno et utcunque etiam subsequenti seculo, Augustino praesertim vocem divinam in ecclesia Christi sonante, fuerunt, wenigſtens aus dem Dunkel der folgenden Zeiten mit aller Bewunderung und Sehnſucht zurückblickt, und auch ihm gelten die dogmatiſchen Beſchlüſſe der ökumeniſchen Synoden des vierten und fünften Jahrhunderts als die unerſchütterlichen Grundpfeiler der Wahrheit des chriſtlichen Glaubens.

Dritter Abſchnitt.

Der Gegenſatz zu den Centurien von katholiſcher und proteſtantiſcher Seite.

Cäſar Baronius und Gottfried Arnold.

Der unmittelbare Gegenſatz zu den magdeburger Centurien ſind die Annales ecclesiastici des Cardinal Cäſar Baronius. Es iſt bekannt, aus welcher Veranlaſſung und unter welchen Verhältniſſen das berühmte Werk unternommen wurde, die eigentliche Urſache ſeiner Entſtehung war aber die innere Nothwendigkeit der Sache ſelbſt. Ein Werk, deſſen innerſtes Motiv ſo ſehr das polemiſche Intereſſe war, welches den die beiden Parteien in ſo ſcharfem Gegenſatz auseinanderhaltenden Streit auf das weite Gebiet der Kirchengeſchichte verpflanzte, um ſich deſſelben in ſeinem ganzen Umfang zu bemächtigen, und es für das proteſtantiſche Prinzip in Anſpruch zu nehmen, konnte von katholiſcher Seite nicht unbeantwortet bleiben. Wenn auch den antithetiſchen Zweck der Annalen unmittelbar als ſeine urſprüngliche und eigentliche Abſicht auszuſprechen, dem Verfaſſer ſein katholiſches Selbſtbewußtſein nicht erlaubte, es liegt klar genug am Tage, daß er von Anfang an überall das Werk ſeiner proteſtantiſchen Gegner im Auge hat, und von ſeinem Standpunkt aus ebenſo, wie ſie von dem ihrigen, der ganzen Vergangenheit der Kirche ſich gegenüberſtellen will. Der durch die Reformation entſtandene religiöſe und kirchliche Gegenſatz legte auch ihm die Nothwendigkeit der Beantwortung der Frage nahe, wie der gegenſätzliche Standpunkt, auf welchem jeder der beiden Theile dem andern gegenüber ſtand, und auf welchem jeder in ſei-

nem vollen abſoluten Rechte zu ſein glaubte, auch aus der Geſchichte ſich rechtfertigen laſſe. Die Proteſtanten, die vor allem das Intereſſe hatten, die Berechtigung ihres Standpunkts darzuthun, waren hierin vorangegangen, und es war ihnen an jener Frage zuerſt das lebendigere Intereſſe für die Geſchichte der Kirche und das eigentliche geſchichtliche Bewußtſein erwacht. Nach ihrem Vorgang wurde auch der Katholik jetzt erſt der beſtimmteren und reelleren Bedeutung ſich bewußt, welche die Geſchichte der Kirche für ſein kirchliches Bewußtſein haben mußte, und wenn die Proteſtanten ihr Werk großartig genug angelegt hatten, um den ganzen Inhalt der Kirchengeſchichte zu umfaſſen und ſo ſpeciell als möglich für das hiſtoriſche Wiſſen an's Licht zu bringen, ſo wollte der katholiſche Geſchichtſchreiber, im Bewußtſein des ſo engen und unmittelbaren Zuſammenhangs ſeiner Kirche mit der ganzen Vergangenheit der chriſtlichen Kirche und der reichen Hülfsmittel, die ihm die päpſtlichen Archive und Bibliotheken darboten, hierin am wenigſten zurückbleiben. Hatten jene den geſchichtlichen Verlauf der Kirche nach Jahrhunderten gemeſſen, ſo ſollte er jetzt noch weit ſpecieller von Jahr zu Jahr verfolgt werden. Den Titel Annalen wollte er, wie er in der Vorrede ſagt, nur in dem Sinn gewählt haben, in welchem die Alten ab historia annales distinxerunt, quod illa proprie res suorum temporum gestas, quas auctor vel vidit, vel potuit videre, pertractet, neque tantum quid gestum sit, sed et qua ratione, quove consilio indicet, annalium contra scriptor res antiquas ut plurimum quas sua non novit aetas, easdemque per singulos annos monumentis commendet. Dem Kirchenhiſtoriker müſſe die ſtrengſte Wahrheitsliebe eine weit heiligere Pflicht ſein, als den übrigen Hiſtorikern, deßwegen wolle er, um auch nicht dem geringſten Verdacht einer Entſtellung der Wahrheit Raum zu geben, den heidniſchen Hiſtorikern locutiones illas per longiorem ambitum periphrastice circumductas, orationesque summa arte concinnatas, fictas, ex sententia cujusque compositas ad libitumque dispositas, überlaſſen, und

lieber annales als eine historia ſchreiben. Da dieß in der Hauptſache auch von dem Unterſchied der Annalen und Centurien gilt, ſo erhellt hieraus, daß er ſchon durch den Titel den hohen Vorzug, welchen ſein Werk, in Gemäßheit ſeiner ganzen Anlage, in Beziehung auf hiſtoriſche Genauigkeit und Glaubwürdigkeit vor den magdeburger Centurien anzuſprechen habe, bezeichnen wollte. Unter den einzelnen Gegenſtänden der Kirchengeſchichte konnte dem katholiſchen Geſchichtſchreiber nichts wichtiger ſein als die Geſchichte des Papſtthums, bei welcher er es ſich zur Aufgabe machte: catholicae ecclesiae visibilem monarchiam a Christo Domino institutam, super Petrum fundatam, ac per ejus legitimos verosque successores, Romanos nimirum Pontifices, inviolate conservatam, religiose custoditam, neque unquam interruptam vel intermissam, sed perpetuo continuatam, semperque hujus mystici corporis Christi, quod est ecclesia, unum caput visibile, cui pareant membra cetera, esse cognitum et observatum, per singula tempora demonstrare. Hier war es vor allem, wo ihm auf der neuen Bahn, die er ſich eröffnen wollte, jene Widerſacher entgegen ſtanden, welche, ab ecclesia catholica extorres, antiquorum res gestas se collecturos professi, nihil aliud conati sunt, nisi ut mendacia coacervantes aditum hunc nobis apertum obstruerent, et patentem viam regiam impedirent, et perinde ac si adversus veritatem junctis armis bellum jurassent, falsissima quaeque cumularunt omniaque immutarunt, ac prorsus inverterunt, nihil aliud molientes, quam novam turrim confusionis ad coelum, si fieri posset, contingentem, qua adversus Deum et sanctos ejus dimicarent, caeco perciti furore, construere. Von der Darſtellung des Papſtes, als des Antichriſts, ſagt er, es ſei nicht anders, ac si quis imaginem regis alicujus e gemmis admirabili pulcritudine contextam rescindat, iisdemque gemmis monstri alicujus aspectum deformissimum fingere conatus fuerit et adhuc impudenter affirmare praesumserit, hanc ipsam, quod ex iisdem gemmis sit opus compositum, esse pristinam illam

nobilissimam regis imaginem: eodem sane modo iidem pulcherrimam ecclesiae faciem, non habentem maculam neque rugam, labefactantes ac penitus destruentes ex iisdem scriptis, quibus speciosissima redditur, synagogam satanae ex ecclesia, ex Hierosolymis Babylonem, ac denique (quod horrendum est dicere) ex Christo reddiderunt Antichristum. Von dieſem Theile des Werks und den in ihm zur Widerlegung der Gegner gewonnenen Reſultaten mußte hauptſächlich das Lob gelten, das die Bewunderer der Annalen ihrem Verfaſſer zollten, wenn ſie ihn als den fortissimus Christi athleta prieſen, qui veluti alter Scipiades validissima hactenus fulmina in haereticorum castra contorsisset strageque immensa edita, ac centuriis Satanae, e portis inferi in detrimentum ecclesiae productis, gloriose profligatis et conculcatis, formidine nominis sui passim omnia complesset [1]). Mit derſelben Taktik, mit welcher Baronius in der Einleitung ſeine proteſtantiſchen Gegner ſo viel möglich ignorirt und ſie keiner namentlichen Erwähnung würdigt, läßt er ſich in dem Werke ſelbſt weit ſeltener als man erwarten ſollte, auf eine ſpeciellere Berückſichtigung der Centurien und ihrer Behauptungen ein, die Polemik iſt ihm ſcheinbar bloße Nebenſache, nur die Objektivität der Thatſachen, die Urkundlichkeit der Quellen, die Ausführlichkeit und Reichhaltigkeit der Darſtellung, in welcher gleichſam die Geſchichte ſelbſt ihren Schleier vor uns zu enthüllen und uns mit aller Unbefangenheit in ihr Innerſtes ſehen laſſen zu wollen ſcheint, die ganze Maſſe des Gegebenen ſoll den unmittelbaren Beweis davon geben, daß es ſich mit allem und jedem wirklich ſo verhält, wie hier erzählt wird. Wie könnte es in einer Kirche, wie die römiſche iſt, eine andere als urkundlich beglaubigte Geſchichte geben! Wie ſchon bei den alten Römern von Urbeginn der Stadt an die pontifices mit der Abfaſſung von Annalen beauftragt waren, ſo hat die chriſt-

1) Vgl. die dem erſten Bande voranſtehenden Parentalia Justi Baronii Veteris Castrensis Theologi u. ſ. w. in obitum Caesaris Baronii.

liche Kirche es noch weit weniger an derſelben Sorgfalt fehlen laſſen. Beinahe gleichzeitig mit dem Urſprung der römiſchen Kirche hat, wie Baronius in dem vor dem zweiten Bande an den Papſt gerichteten Zueignungsſchreiben behauptet, der h. Clemens, als summus christianae religionis antistes, ſieben Notare, welchen nachher ebenſo viele Subdiakonen beigegeben wurden, für denſelben Beruf erwählt. Quae omnia diligentissime scripta atque recognita a romano Pontifice, singula pariter exactissime disquirente, in publicis ecclesiae tabellariis condebantur. Wenn auch dieſe ſo ſorgfältig geſammelten und aufbewahrten Urkunden in dem großen Brande, in welchem ſie unter Diokletian mit den heiligen Schriften verbrannt wurden, zu Grunde gegangen ſeien, ſo ſeien doch immer noch Ueberreſte vorhanden, die durch den Fleiß der Geſchichtsforſcher an's Licht gebracht werden können. Wie ſollte man alſo einem Geſchichtſchreiber nicht glauben, welcher nach ſolchen Quellen alles Geſchehene ſo genau von Jahr zu Jahr zu erzählen weiß! Je unparteiiſcher und freier von dem polemiſchen Intereſſe, das die proteſtantiſchen Geſchichtſchreiber ſo offen und derb zur Schau tragen, der katholiſche nur den reinen urkundlichen Referenten zu machen ſcheint, um ſo mehr gewinnt er dadurch den Vortheil, auf den Glauben ſeiner Leſer auch da rechnen zu dürfen, wo ſeine Geſchichte nur dem Intereſſe der römiſchen Biſchöfe dient, und auf Quellen beruht, deren Glaubwürdigkeit durch die proteſtantiſche Kritik mehr als zweifelhaft geworden iſt. Er will, wo er ſchweigt oder ſpricht, nur die Geſchichte von ſich zeugen laſſen, und je genauer alles Einzelne nach Jahren verzeichnet wird, um ſo weniger iſt in die Richtigkeit der Angaben ein Zweifel zu ſetzen. Es iſt nur thatſächliche Wahrheit, wenn zum Jahr 44 berichtet wird, daß Petrus, nachdem er zuvor ſieben Jahre Biſchof in Antiochien geweſen war, in dieſem Jahr nach Rom gekommen ſei, ſeinen Epiſcopat dahin verlegt, und ihn fünfundzwanzig Jahre in der römiſchen Kirche verwaltet habe. Die von den Centuriatoren verworfenen Dekretalen der älteſten Päpſte werden ohnedieß am ge-

hörigen Orte aufgeführt, der Hauptgrund der Proteſtanten gegen ihre Aechtheit ſpricht gerade für ihr Alter, der römiſche Biſchof war ja von Anfang an der episcopus universalis ecclesiae. Doch gibt es auch nach Baronius Urkunden, welche, ſo günſtig ſie für die römiſche Kirche lauten, doch nicht für ächt und unverfälſcht gehalten werden können. Dieß iſt ſelbſt bei der berühmten donatio Constantini der Fall, welcher auch Baronius keinen Glauben ſchenken will, aber freilich aus einem ganz andern Grunde als die Proteſtanten. Obgleich nemlich Conſtantin's Freigebigkeit und Ergebenheit gegen die römiſche Kirche, in welcher er den Mittelpunkt der ganzen chriſtlichen Religion anerkannte, nichts zu wünſchen übrig gelaſſen habe, und obgleich die fränkiſchen Könige der römiſchen Kirche nur zurückgegeben haben, was ſie zuvor ſchon hatte, ſo wäre es doch gegen die Würde der römiſchen Kirche, wenn ſie humano jure hätte, was ſie divino hat, und einem Menſchen verdanken ſollte, was ihr ſchon in Petrus von Gott und Chriſtus verliehen worden iſt. Baronius vermuthet daher, daß die Griechen, wie ſie auch ſonſt immer mißgünſtig gegen die Privilegien der römiſchen Kirche waren, hier einen Betrug geſpielt haben, das bekannte: timeo Danaos et dona ferentes, finde auch hier ſeine Anwendung, der Diakonus Johannes habe, indem er ſich an das von den Griechen verfälſchte Donations-Edikt hielt, den gerechten Beſitz mehr zweifelhaft gemacht als bewieſen. Die Dogmatik der römiſchen Kirche iſt es, aus welcher in letzter Beziehung immer wieder die Grundſätze der hiſtoriſchen Kritik genommen werden. Was in den Urkunden gegen das Intereſſe der römiſchen Kirche lautet, haben entweder die Griechen oder die Ketzer verſchuldet. Es iſt a priori unmöglich, daß je ein Papſt als Häretiker verdammt worden iſt. Wie kann daher der Name des Papſts Honorius in den Akten der ſechsten ökumeniſchen Synode unter denen ſtehen, welche damals als Anhänger der monotheletiſchen Irrlehre verdammt worden ſind, wie kann ſelbſt der römiſche Biſchof Leo II. in einem Schreiben an den Kaiſer die Verdammung ſeines Vor-

gängers bezeugt haben? Es iſt ſomit nichts gewiſſer, als daß nur Betrüger den Namen des Papſtes Honorius überall, wo er in einem ſolchen Zuſammenhang genannt wird, beigeſetzt haben. Solche Behauptungen konnten um ſo zuverſichtlicher aufgeſtellt werden, je öfter er auch Gelegenheit hatte, an auffallenden Beiſpielen zu zeigen, wie wenig die hiſtoriſche Wahrheit auf der Seite der Gegner ſei. In ſolchen Fällen unterließ er es auch nicht, mit ſchneidendem Hohn ſein hiſtoriſches Recht gegen die Neuerer geltend zu machen; wie namentlich in Betreff des Kaiſers Phokas und der Päpſtin Johanna. Sagacissimi novatores, ſagt er zum Jahr 606. IV., quorum praecipuus est ille conatus, ut ad labefactandum ecclesiae romanae primatum comportent undique machinas, simulac invenerunt, a Phoca Imp. romanae ecclesiae tributum esse primatum, quos putas ipsos plausibus accepisse sententiam, eamque acclamationibus celebrasse et declamationibus exaggerasse, nimirum, quod ejus super omnes ecclesias praerogativa sit tyrannice usurpata, a tyranno concessa, a Phoca scilicet Imperatore primitus impertita Bonifacio tertio hujus nominis ecclesiae romanae Pontifici! Was Phokas der römiſchen Kirche erwieſen habe, ſei nur die Erklärung, daß der Biſchof von Konſtantinopel den der römiſchen Kirche gebührenden Titel eines ökumeniſchen mit Unrecht ſich anmaße. Wie lächerlich jene Behauptung ſei, wiſſen alle, welche ab adventu Domini usque ad Phocam elapsos annos singillatim in Annalibus recensuerint, atque viderint, vix aliquem percurrere annum, quo non eluceat ecclesiae romanae primatus, adeo ut facilius sit negare non lucere solem, vel ignem non calefacere, quam ejusmodi fulgentis veritatis sparsos ubique radios obscurare. Ebenſo iſt er ſich aufs lebhafteſte bewußt, daß das Recht nur auf ſeiner Seite iſt, wenn er die Erzählung von der Päpſtin Johanna für eine bloße Fabel erklärt, und es erſcheint ihm nur beklagenswerth, wenn die ſtreitſüchtigen Neuerer ſich die vergebliche Mühe geben, ſie zum Nachtheil der römiſchen Kirche auszubeuten, da ja ſelbſt in dem Fall, wenn ſie

wahr wäre, daraus nur folgen würde, daß der römische Stuhl, wie ja auch sonst öfters geschehen, ein paar Jahre vakant gewesen sei, niemand könne doch so thöricht sein, zu behaupten, im Widerspruch mit allen kirchlichen Gesetzen, potuisse feminam re vera esse Pontificem maximum. Im sichtbaren Bewußtsein seiner guten Sache und mit tiefer Verachtung der kürzlich erschienenen anonymen Schutzschriften für Heinrich IV., diesen perditissimus homo, welcher in der cloaca sordium jam oblivione sepultus sein sollte, will er einzig nur mit der Auktorität der thatsächlich beglaubigten Geschichte alle gegen Gregor VII. vorgebrachten Lügen und Verläumdungen widerlegen, und hält es daher auch für völlig überflüssig, über die berüchtigte Scene zu Canossa, welche das nationale und religiöse Selbstbewußtsein der Protestanten auf gleiche Weise empörte, etwas Anderes beizufügen, als die einfache Bemerkung, es sei eine Lüge, wenn man behaupte, Heinrich habe die Buße und Absolution nicht freiwillig nachgesucht, sondern sei nur vom Papst dazu gezwungen worden. So gibt es überhaupt keinen hervorragenden Punkt der Geschichte, auf welchem nicht der durch das Ganze sich hindurchziehende Gegensatz der beiden Standpunkte seinen bestimmteren Ausdruck fände. Wie merkwürdig ist in dieser Beziehung auch noch der Contrast der ebenso schweren und prüfungsreichen als göttlich großen und vorsehungsvollen Erfahrungen, die das Papstthum ebenso gut durchzumachen hatte, wie der Protestantismus. Der letztere rühmt es als einen besondern Beweis der über der christlichen Kirche wachenden Gnade, daß es auch in den dunkelsten Zeiten immer noch Einige gab, die das Wort des Evangeliums in seiner Reinheit in sich bewahrten und den wahren Glauben nicht völlig erlöschen ließen; diese Zeugen der Wahrheit sind die Stützpunkte, durch welche Gott seiner Kirche immer wieder aufhalf. Auch das Papstthum hatte solche Gefahren zu bestehen, in welchen es nur durch eine besondere Gunst der göttlichen Vorsehung sich hindurchschlagen konnte. „Wie war es", ruft Baronius in dem Zueignungsschreiben vor dem sechsten Bande Clemens VIII. in's

Andenken zurück, in jenen „deploratissima tempora, quibus inter alia illud etiam accidit infelicissimum, quod nullus omnino toto orbe christiano catholicus princeps extaret, sed cuncti reges et imperatores haeresibus tenerentur impliciti, et cum Italia ipsa Roma romanaque ecclesia sub gothico et ariano gladio ingemiscerent. Ganz unverhofft erweckte damals Gott ſich einen zweiten David, einen treuen Knecht nach ſeinem Herzen, den König der Franken, einen Bekenner und eifrigen Verfechter der katholiſchen Religion, den allerchriſtlichſten Chlodwig, der nicht nur das katholiſche Chriſtenthum bei den Franken gründete, ſondern auch vor ſeinem Tode durch die goldene Krone, die er dem Apoſtelfürſten ſchickte, auf eine ſo ausgezeichnet fromme Weiſe bekannte, daß er von keinem andern ſichtbaren Haupt der ganzen Kirche wiſſe.“ So geht hier wie dort, wenn es am ſchlimmſten ſteht, ein neuer Stern des Heils auf. Dieſelben Zeiten, in welchen der Proteſtant die ganze Schändlichkeit und Verworfenheit des Papſtthums an den Tag kommen ſieht, geben den Katholiken nur ein um ſo größeres Zeugniß von ſeiner Göttlichkeit. Man ſolle ſich, ſagt Baronius in der Einleitung zur Geſchichte des zehnten Jahrhunderts, an dem Gräuel der Zerſtörung nicht ſtoßen, der uns hier an der heiligen Stätte begegne. Daß die Kirche das Werk Gottes ſei, werde jetzt, wie zuvor ſchon ſo oft, um ſo augenſcheinlicher, cum in immensum scelerum excrescente diluvio eo penitus obrui videri potuisset, omni paene destituta remigio, navicula Petri, quae universae typum gerit ecclesiae, nisi custodita fuisset summa potentia promissionis Christi. Ceterum etsi interdum deforme valde turpeque contigerit opponi ecclesiae caput, tolerandum tamen fuit ipsi, quod non penitus amens fuit inventum, sed fide catholica sibi constans, Dei vero promissione supra caetera corporis membra provectum, non sine causa vel ratione, sed magno sui judicii libramento. Ut enim Deus significaret eandem suam ecclesiam nequaquam hominum esse figmentum, sed plane divinum inventum, oportuit ostendisse, eam nequaquam pravorum antisti-

tum opera perdi posse, et ad nihilum penitus redigi, sicut de aliis diversarum gentium regnis et bene statutis rebus publicis constat factum u. ſ. w. Immer bleibe den Frommen der Troſt, daß, wenn auch Chriſtus ſchlief, er in demſelbe Schiffe ſchlief. Nur die gottloſen Neuerer, die von dem evangeliſchen Glauben, welchen ſie bekennen, nichts wiſſen, verfallen, wenn ſie das Schifflein Petri von den Wogen überfluthet ſehen, in die Läſterung, daß Chriſtus nicht in ihm ſei [1]).

Mit einer in der Geſchichte der Literatur ſeltenen Anſtrengung und Ausdauer, und mit einem auf beiden Seiten gleich großen Aufwand von Gelehrſamkeit und Scharfſinn haben die beiden, auch in ihrem äußern Umfang einander ſo gleich ſtehenden, Werke ihre entgegengeſetzte Anſicht im großartigſten Styl durchgeführt. Wie aber das eine nur die Antitheſe zu der Theſe des andern iſt, das eine ebenſo dem Optimismus huldigt wie das andere dem Peſſimismus, ſo kann über beide zuſammen nur das Urtheil gefällt werden, daß beide auf einem gleich einſeitigen Standpunkt des Parteigeiſtes und der dogmatiſirenden Polemik ſtehen. Findet in dieſer Beziehung ein Unterſchied ſtatt, ſo möchte kaum geläugnet werden können, daß der Vorwurf der Parteileidenſchaft und einer von ihr abhängigen Geſchichtsauffaſſung in noch höherem Grade die proteſtantiſchen Geſchichtſchreiber trifft, als den katholiſchen. Der letztere hat den Vortheil auf ſeiner Seite, daß er dem neuerungsſüchtigen Streben der Gegner gegenüber es ſich zur Aufgabe macht, die auf der ganzen Tradition der Vergangenheit beruhende und von der weit überwiegenden Mehrheit anerkannte Anſicht zu vertheidigen und aufrecht zu erhalten, während dagegen die Proteſtanten, ſo wenig auch an der principiellen Berechtigung ihres Standpunkts zu zweifeln iſt, nur darauf auszugehen ſcheinen, die durchgreifendſte Anwendung ihres Princips zu machen, und auf dem ganzen Gebiet der Geſchichte ſo revolutionär und radikal auftreten, daß ihre Dar-

1) T. X. S. 647. vgl. 641. 679.

ſtellung auf ſo vielen Punkten nicht verfehlen kann, den Eindruck der extremſten Behauptung zu machen. Man bedenke nur, wie ſehr in jedem, der von der Einſeitigkeit des Parteiintereſſes nicht ſo eingenommen iſt, daß keine freiere Reflexion in ihm aufkommen kann, ſchon ſein natürliches Wahrheitsgefühl gegen die Forderung ſich ſträuben muß, daß er in dem ganzen geſchichtlichen Verlauf der chriſtlichen Kirche nur die völligſte Verkehrung in das Antichriſtenthum zu erblicken habe [1]). Und doch kann man, wenn man nur die Wahl hat, entweder mit dem Katholiken die von Anfang an ſchlechthin ſich gleich bleibende Identität aller ſubſtanziellen Formen der Kirche zu behaupten, ſomit keine weſentliche Veränderung anzunehmen, oder nur eine ſolche, wie nach der Anſicht der Proteſtanten ſtattgefunden haben ſoll, wenigſtens darin nur auf die Seite der letztern treten, daß, wenn es überhaupt eine geſchichtliche Bewegung gibt, auch die Kirche in ihrem zeitlichen Verlauf weſentlich eine andere geworden ſein muß, als ſie in ihrem erſten Anfang war. Die Frage iſt alſo nur, ob zwiſchen den beiden einander gegenüberſtehenden extremen Behauptungen eine ſolche Vermittlung möglich iſt, in welcher beide in ihrer Einſeitigkeit ſich aufheben, und durch ihre gegenſeitige Negation über ſich ſelbſt hinausführen, ob es alſo ein geſchichtliches Werden gibt, das auf der einen Seite weder ein blos ſcheinbares iſt, noch auf der andern in der ſchlechthinigen Negation des an ſich Seienden beſteht, d. h. eine geſchichtliche Entwicklung, welche zwar auch eine dem Begriff der Sache ſelbſt immanente iſt, aber nur eine ſolche, durch welche der Begriff in den verſchiedenen, an ſich in ihm enthaltenen, Momenten ſich mit ſich ſelbſt vermittelt, um das, was er an ſich iſt, auch

1) Es findet hier daſſelbe Argument ſeine Stelle, das Bellarmin ſo oft ſeinen dogmatiſchen Gegnern entgegenhält, wenn er, wie z. B. De missa 1, 23., ſo argumentirt: wäre das katholiſche Meßopfer ein Irrthum, ſo hätte die Kirche aufgehört, und Chriſtus ſeine Braut und Erbſchaft verloren, denn eine Kirche, die ſo viele Jahrhunderte der Abgötterei diente, kann nicht die Kirche Chriſti ſein.

in der konkreten Wirklichkeit seines Daseins zu sein. Gibt es aber eine solche Entwicklung, so ist von selbst klar, daß nicht schon von Anfang an alles so gewesen sein kann, wie es erst in der Folge geworden ist, ebenso klar aber auch, daß die Vermittlung der beiden einander entgegenstehenden Ansichten, von welchen hier die Rede ist, auf der Seite nicht gesucht werden kann, auf welcher die ganze Grundanschauung wesentlich eben darin besteht, daß alles schon von Anfang an so war, wie es in der Folge erscheint. So gewiß die katholische Kirche von ihrem Traditionsdogma nichts nachlassen kann, so gewiß kann es auch keine andere Ansicht von der Geschichte der christlichen Kirche geben, als diejenige, für welche Baronius die klassische Auktorität ist. Er hat in seiner eigenen Kirche nicht blos Fortsetzer, sondern auch Kritiker seines historischen Werks gefunden, aber ihre Kritik richtete sich nur auf untergeordnete, insbesondere chronologische Fragen, welche, auch wenn sie wichtiger hätten werden können, wenigstens nicht weiter verfolgt wurden, sein Standpunkt im Ganzen wurde nie bestritten, und wenn auch Einzelne, wie namentlich die Geschichtschreiber der gallikanischen Kirche, den Grundsätzen derselben zufolge, eine mehr oder minder divergirende Richtung genommen haben, so gibt dagegen die neueste katholische Geschichtschreibung, so verschieden auch im Uebrigen die ganze Behandlungsweise sein mag, um so mehr den Beweis, daß die katholische Consequenz immer wieder auf den Punkt zurückführen muß, auf welchem schon Baronius stand, und auf welchem sie allein in ihrer Opposition gegen die protestantische beharren kann. Ist es also möglich, den ursprünglichen Gegensatz der katholischen und protestantischen Geschichtsanschauung zu durchbrechen, und ein freieres und weiteres Feld zu gewinnen, so kann es nur auf der protestantischen Seite geschehen, auf dieser aber liegt die Möglichkeit so nahe, daß sie sich nothwendig früher oder später verwirklichen muß. Denn welche innere Beziehung sollte es, um dieser Frage sogleich ihren konkretesten Ausdruck zu geben, auf das Prinzip des Protestantismus haben, daß man in der Geschichte des Papstthums nur

das Reich des Teufels und Antichriſts immer weiter um ſich greifen ſieht? Iſt dieſe Anſicht eine augenſcheinlich parteiiſche, einſeitige und falſche, ſo muß es auch einen Fortſchritt geben, welcher über jene urſprüngliche proteſtantiſche Geſchichtsanſchauung hinausführt, es fragt ſich daher, wie dieſes geſchehen iſt, und es liegt demnach nur hier der Punkt, von welchem aus wir die vorliegende Frage weiter verfolgen können.

Die altproteſtantiſche Geſchichtsanſchauung war der natürliche Ausfluß der Principien, auf welchen das Syſtem der altproteſtantiſchen Dogmatik beruhte, ſie mußte daher ſolange die herrſchende bleiben, als dieſes Syſtem ſelbſt ſeine ungeſchwächte Herrſchaft und Auktorität behauptete. Auf die magdeburger Centurien folgte zunächſt ein ziemlich langer Zeitraum, in welchem, obgleich es ſchon jetzt in einzelnen Theilen des kirchengeſchichtlichen Gebiets nicht an hervorragenden und erfolgreichen Leiſtungen fehlte, doch wenigſtens für die Kirchengeſchichte im Großen und Allgemeinen nichts Erhebliches geſchah. Ein Werk, wie die Centurien, war eine zu bedeutende literariſche Erſcheinung, als daß in derſelben Kirche in ſo kurzer Zeit ein anderes mit gleichen Anſprüchen ſich ihm zur Seite ſtellen konnte, man konnte zunächſt nur darauf bedacht ſein, den reichen hiſtoriſchen Inhalt, welcher in ihm niedergelegt war, in ſich aufzunehmen und weiter zu verarbeiten, ihn in Auszügen und Compendien allgemein zugänglicher und für den hiſtoriſchen Unterricht brauchbarer zu machen. Damit begnügte man ſich um ſo mehr, da die theologiſche Thätigkeit jener Periode vorzugsweiſe damit beſchäftigt war, das dogmatiſche Syſtem in ſeinem Innern auszubauen und nach allen Seiten hin mit den Bollwerken zu umgeben, welche ſeine Vertheidigung gegen ſo viele gegneriſche Parteien zu erfordern ſchien. In der langen Reihe der Streitigkeiten, welche von der Mitte des ſechszehnten Jahrhunderts bis zum Ende des ſiebzehnten, immer wieder auf einem neuen Punkte ſich entzündend, ununterbrochen fortdauerten, mußten zuletzt alle andern Beſtrebungen von dem dogmatiſch-polemiſchen Intereſſe verſchlungen

werden. Je mehr aber in dieser blühendsten Periode der Polemik das dogmatische System immer zugleich nur an seiner eigenen Auflösung arbeitete, je sichtbarer, schon durch den Eckel und Ueberdruß an dem nie ermüdenden endlosen Streit, die Bande sich lockerten, die das religiöse Bewußtsein mit der orthodoxen Dogmatik und der Auktorität der Symbole verknüpften, und je geringer auch der Sache nach der Erfolg war, mit welchem die orthodoxe Parthei selbst schon den calixtinischen Synkretismus und die freiere Ansicht, die ihm zu Grunde lag, bekämpfte, um so mehr wurde dadurch auch auf dem Gebiet der Kirchengeschichte ein neuer Umschwung der Ansicht vorbereitet. War es der Spener'sche Pietismus, an dessen lebendigerem Christenthum die Starrheit der alten Dogmatik sich brach, um einer freieren, auf den innern Mittelpunkt des religiösen Lebens zurückgehenden Form des dogmatischen Bewußtseins Platz zu machen, so zeugt auch dieß von der Bedeutung der Spener'schen Epoche, daß sie kräftig genug war, auch auf dem Felde der Kirchengeschichte ein neues originelles Werk hervorzurufen. Alle Betrachtungen und Folgerungen, die sich aus der von Spener ausgegangenen Anregung in kirchenhistorischer Beziehung ergeben konnten, gestalteten sich in Gottfried Arnold zu einer neuen Gesammtanschauung, deren Charakteristisches er schon durch den Titel seines Werkes bezeichnete, wenn er es eine Kirchen- und Ketzerhistorie nannte [1]). Sie sollte, wie er ausdrücklich beisetzte, eine unparteiische sein, es gibt uns aber dieses Prädikat, je weniger es ihr Verfasser für überflüssig hielt, nur um so mehr einen neuen Beweis dafür, wie wenig man es auch damals noch vermochte, die Vergangenheit anders als im Reflexe der Gegenwart anzuschauen. Es tritt dieß so auffallend hervor, daß wir nur davon ausgehen können, um den richtigen Gesichtspunkt zu seiner Charakteristik und Beurtheilung zu gewinnen.

1) Unpartheiische Kirchen- und Ketzerhistorien vom Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688. Zürich im J. 1699.

Wie die Centuriatoren den Eindruck, welchen die katholiſche Kirche zur Zeit der Reformation und vor allem das Papſtthum, als die Quelle aller Mißbräuche und Verderbniſſe, auf ſie machte, auf die ganze Geſchichte der chriſtlichen Kirche übertrugen, und von ihm durch alle Jahrhunderte hindurch, nur in ſchwächerem Grade je weiter ſie ſich von ihrem Ausgangspunkte entfernten, ſo erfüllt waren, daß ſie erſt auf dem Boden der apoſtoliſchen Kirche, mit deren Lehre ſie die ihrige Eins wußten, ſich völlig deſſelben entſchlagen konnten, ſo war es auch bei Arnold. Auch bei ihm war es nicht das unmittelbare objektive Intereſſe an der Geſchichte der chriſtlichen Kirche, was ihn zu ihr führte und bei ihrer Darſtellung leitete, ſondern der abſtoßende Widerwille, welchen die kirchlichen Verhältniſſe ſeiner Zeit und nächſten Umgebung in ihm erzeugt hatten. Die Streitigkeiten und Verketzerungen, die das Lebenselement der orthodoxen Kirche waren, der Glaubenszwang, welchen ſie mit ihrem dogmatiſchen Formalismus ausübte, ſo viele unerfreuliche Erſcheinungen, die ihm die Folge hievon zu ſein ſchienen, alles dieß hatte bei ihm, wie bei Spener und deſſen Anhängern, nur die Ueberzeugung bewirkt, daß das wahre Chriſtenthum überhaupt nicht in Dogmen und Symbolen beſtehe, ſondern nur in Buße und Bekehrung, in Glauben und Liebe, in allem demjenigen, wodurch es im Innern des Menſchen und in ſeinem ganzen Leben in ſeiner praktiſchen Wirkſamkeit ſich erweiſt. Je mehr man ſtreitet und disputirt, je größeres Gewicht man auf dogmatiſche Formeln und Beſtimmungen, und auf die Auktorität der Symbole legt, und nach dieſem Maaßſtab alles beurtheilen zu müſſen glaubt, um ſo mehr kommt man dadurch nur von demjenigen ab, was die Hauptſache iſt, dem lebendigen Chriſtenthum des Wiedergebornen. Dieſe verkehrte Richtung hat ſchon ſehr früh in der evangeliſchen Kirche überhand genommen, und ſelbſt Luther iſt von der Schuld nicht freizuſprechen, dazu mitgewirkt zu haben. Es ſei zwar wahr, ſagt Arnold [1]), daß gleich in den erſten Jah-

1) In der Ausgabe Schaffhauſen 1740. Th. 1. S. 665.

ren der Reformation eine große Bewegung und Veränderung der Herzen in unzähligen Menschen sowohl in Sachsen und an andern Orten, als in der Schweiz, da Zwinglius lehrte, vorgegangen, indem freilich bei Vielen noch die erste Liebe war, die nicht nur von ihr selbst kräftig und hitzig, sondern auch durch das Feuer der Trübsal trefflich gefeget und unterhalten war. Aber nach eingetretener Ruhe und Sicherheit habe es sich bald geändert, nicht anders als es auch in der ersten Kirche ging; denn damals standen sie noch alle, Lutherus, Zwinglius und die Uebrigen vor Einen Mann gegen den Papst, hatten auch reinere Absichten und es blieben noch die Aergernisse des Gezänks und auch andere bösen Affekte zurück, daher ungleich mehr Segen gespüret wurde. Aber schon bei Luther war dieß die große Schattenseite, daß die edle Bescheidenheit und Demuth, mit welcher er anfangs auftrat und auf die wahre aus der Gnade und Vereinigung mit Christus fließende Heiligung drang, von der natürlichen Heftigkeit seines feurigen Gemüths immer mehr zurückgedrängt wurde, er überschritt in Reden und Handlungen das rechte Maaß, gab seinen Widersachern dadurch vielfachen Anlaß zu ungünstigen Urtheilen, und was noch schlimmer war, so viele seiner Anhänger wollten darin ihm lieber nachfolgen, als in seinen Tugenden oder in der Sanftmuth und Liebe Christi. So nahm jene unselige Streitsucht, die so großes Unheil in der evangelischen Kirche stiftete, schon mit Luther ihren Anfang, und statt daß man die Veränderung des Lebens zur Hauptsache machte, war man mit dem bloßen Wissen, dem Buchstaben-Bekennen und Schwatzen, oder mit dem bloßen Schelten auf die Papisten zufrieden. Einen noch weit größeren Antheil an der so traurigen Wendung, welche die Sache der Reformation in so kurzer Zeit nahm, schreibt Arnold dem Melanchthon zu. Er habe, behauptet Arnold [1]), mehr Finsterniß und Irrthümer in die Theologie gebracht, als Licht und Kraft, indem

1) A. a. O. S. 702 f.

er der verderbten Vernunft einen offenen Weg bahnte, die Einfalt der chriſtlichen Lehre zu unterdrücken und durch das ſchwülſtige disputirſüchtige Spekuliren die Wahrheit zu verkehren. Wenn man, wie Melanchthon meine, kein Ausleger der chriſtlichen Lehre ſein könne, ohne eine literale Erudition, die nicht allein eine Zierde der chriſtlichen Kirche ſein, ſondern auch der Lehre ſelbſt Licht geben ſolle, ſo müſſe es auch den Apoſteln noch an Licht gefehlt haben. Dem Melanchthon und ſeiner ſpitzigen Vernunft habe man den Anfang der ſyſtematiſchen Theologie unter den Lutheranern und Reformirten zu danken. Ausdrücklich habe er ſich dabei auf die Exempel des Johannes Damascenus und des Salbaders Petrus Lombardus berufen, die die Schultheologie in der Zeit des größten Verfalls und der gräulichſten Finſterniß angefangen haben, durch ſeine Vorliebe für Ariſtoteles und deſſen Methode Menſchenſatzungen, eigene Meinungen und Vernunftſchlüſſe eingeführt und in wenigen Jahren in Wittenberg das wieder zum Vorſchein gebracht, über deſſen Untergang man ſich kaum zuvor ſoſehr gefreut habe, die Schultheologie. Dieſe falſchberühmte Kunſt habe man zuerſt mit den von Melanchthon gebrauchten Scheingründen den Leuten angeprieſen, hierauf der Obrigkeit empfohlen, und durch die Befehle derſelben auferlegt. So ſei man nicht nur geneigt geweſen, ſondern auch gezwungen worden, Menſchenlehren zu folgen, und ſie ſich zur Richtſchnur zu nehmen, wie die Geſchichte der ſymboliſchen Bücher zeige. Die aberglaubiſche Hochhaltung der Menſchen ſei bei Vielen ſo weit gegangen, daß ſie recht einen Abgott aus Philippus und ſeiner Kunſttheologie gemacht haben, und es könne nicht genug beklagt werden, welches Unheil für die Kirche aus dieſem abgöttiſchen und mehr als papiſtiſchen Sinn hervorgegangen ſei. Daſſelbe Uebel, das Arnold ſchon an Luther und Melanchthon beklagt, ſieht er in der folgenden Zeit nur in immer größerem Umfang und in unendlich mannigfaltigeren Formen um ſich greifen und bis zum Uebermaaß ſich ſteigern. Seine ganze Darſtellung der beiden Jahrhunderte ſeit der Reformation, welche

seine Kirchengeschichte noch in sich begreift, gibt nur die Belege zu der immer wiederkehrenden allgemeinen Klage, daß der Zustand der Kirche immer schlimmer und trauriger geworden sei, und je specieller seine Geschichte wird, je mehr sie seiner eigenen Zeit sich nähert, um so abstoßender und niederschlagender wird der von allen Seiten aus einer solchen Masse von Einzelnheiten sich aufdringende Eindruck. Und doch kann auch ihm in dem so weit sich verbreitenden Dunkel der göttliche Lichtstrahl, ohne welchen die christliche Kirche nicht bestehen kann, nicht völlig erloschen sein. So schlimm es auch mit der christlichen Kirche stehen mag, es muß doch immer noch solche geben, in welchen das wahre lebendige Christenthum fortlebt. Alle jene Uebel und Verderbnisse, aus welchen er ein so düsteres Gemälde entwirft, machen nur die Schattenseite zu einer auch bei ihm nicht fehlenden Lichtseite aus. Es fragt sich daher nur, wo wir sie zu suchen haben, wo sie aber auch sein mag, alles, was auf diese Seite gehören mag, ist nur ein in der Finsterniß leuchtendes Licht, und wir haben demnach auch hier noch denselben Gegensatz einer dualistischen Weltbetrachtung vor uns, in welchen die Centuriatoren die ganze Geschichte der christlichen Kirche hineingestellt haben.

Die Ansicht Arnold's von der Kirche der Gegenwart, in welcher er lebte, muß man vor allem kennen, um seine Geschichtsanschauung überhaupt richtig aufzufassen. Sie beruht auf der Voraussetzung, daß es, wie es damals war, so auch von jeher in der Kirche gewesen sei. Er selbst hat diese allgemeine Ansicht zwar nur gelegentlich, aber sehr bezeichnend in den Worten ausgesprochen: es sind andere Personen und doch einerlei Aufzüge [1]). Wie sehr er in diesem Gedanken lebte, zeigt die nähere Betrachtung seines historischen Werkes deutlich genug. Da nun die kirchlichen Verhältnisse der Gegenwart, in welcher er die Früchte, die die Reformation für das praktische Christenthum getragen haben sollte,

1) A. a. O. S. 359.

in ſo hohem Grade vermiſſen mußte, ihn mit den trübſten Eindrücken erfüllt hatten, ſo konnte ihm auch die Kirche der Vergangenheit in keinem andern Licht erſcheinen. Es iſt überall derſelbe Zuſammenhang von Urſachen und Wirkungen, dieſelben Urſachen, welche zu ſeiner Zeit der lebendigen Wirkſamkeit des göttlichen Worts ſo hemmend im Wege ſtanden, haben von Anfang an auf dieſelbe Weiſe gewirkt und den Zuſtand der Kirche immer mehr verſchlimmert. Auch er konnte daher in der Geſchichte der chriſtlichen Kirche nur eine immer mehr überhand nehmende Verdunklung erblicken und traf hierin mit der Anſicht der Centuriatoren zuſammen, er weicht aber darin von ihnen ab, daß ihm nicht ebenſo der Papſt als Antichriſt die perſönliche Erſcheinung des die Kirche beherrſchenden finſtern Prinzips war. Auch ihm iſt zwar das ſataniſche und antichriſtliche Papſtthum, mit welchem es immer ärger wurde, ſeit der Tyrann und Bluthund Phokas den zum offenbaren Antichriſt gerechneten Bonifazius III. zum Haupt aller Gemeinden erklärt hatte, der größte Gräuel der Chriſtenheit, aber der Papſt hat bei ihm nicht dieſelbe konkrete und ſpecifiſche Bedeutung, wie bei den Centuriatoren. Dieſelbe Schuld, die auf dem Papſt liegt, trifft ebenſo prinzipiell die papſtenzende Cleriſei, Papſt und Cleriſei gehören immer zuſammen, wenn man daher alles, wodurch die Kirche in's Arge verkehrt worden iſt, als den immer ſichtbarer hervortretenden Antichriſt betrachtet, ſo datirt ſich dieſes Antichriſtenthum nicht erſt von den Anfängen des Papſtthums, ſondern ſchon von der erſten hierarchiſchen Geſtaltung der Kirche und allem, was mit ihr zuſammenhängt [1]). Es iſt auch dieß ein nicht unwichtiger Differenzpunkt der beiden Geſchichtswerke. Wir haben in den Centurien, da ſie nicht ſo weit herabgehen, keine Darſtellung der Reforma-

1) Vgl. a. a. O. S. 323: Man muß auch nicht immer bei Betrachtung des Verfalls in der Chriſtenheit auf den Papſt allein alles ſchieben, weil die Hiſtorien insgemein genugſam bekräftigen, daß die übrige Cleriſei ebenſo wenig getaugt habe.

tionsperiode und der auf sie folgenden Zeit, wie bei Arnold. Daß aber auch den Centuriatoren so wenig als Arnold und andern Protestanten, deren Zeugnisse bei Arnold in großer Zahl gesammelt sind, der sittlich religiöse Zustand der evangelischen Kirche ihrer Zeit in einem sehr günstigen Lichte sich zeigte, lassen ihre gelegentlichen Aeusserungen nicht bezweifeln. Man vergleiche hierüber nur die Vorrede, mit welcher Flacius, Wigand und Judex im Jahre 1562 ihre fünfte Centurie eröffneten. Sie brechen, im Hinblick auf die evangelische Kirche ihrer Zeit, in die Klage aus: quali, pro dolor! et quam horrenda ingratitudine nos homines ista ingentia omnipotentis Dei beneficia excipimus? Quam enim tetra peccata, scelera, flagitia in orbe christiano simul inundant? Cohorrescimus sane ista referre. Sie wollen nur Einiges kurz berühren. Wenn es auch jetzt noch da und dort zerstreute Lehrer der Kirche gebe, die sich an das lautere Wort Gottes halten, so werden sie von ihren eigenen Mitbrüdern verspottet und angefeindet. Noch ruhen jene abscheulichen Sünden nicht, welche zur Zeit des Interim durch Hinneigung zum Antichrist begangen worden seien. Nachgegeben habe man im Artikel vom freien Willen zu Gunsten der Papisten, nachgegeben, daß wir principaliter durch den Glauben gerechtfertigt werden, man wolle über die Partikel sola vor den Genossen des Antichrists nicht streiten, nachgegeben, daß gute Werke zur Seligkeit oder Gerechtigkeit nothwendig seien, nachgegeben, daß in den Ceremonien die leibhaftige Larve des Antichrists anzunehmen sei u. s. w. So tief beklagen also auch die Centuriatoren den Zustand der Kirche ihrer Zeit, aber der Hauptgegenstand ihrer Klage ist doch nur, daß man den reinen lutherischen Lehrbegriff nicht treu genug festgehalten und sich wieder zum Dogma der katholischen Kirche hingeneigt habe, während Arnold den Grund des Uebels weit tiefer, nicht in dieser oder jener dogmatischen Richtung, sondern überhaupt in dem herrschenden Dogmatismus und dem mit ihm so eng verbundenen hierarchischen Interesse erkennt, und unstreitig ist die letztere Ansicht die richtigere und consequen-

tere. Iſt das Papſtthum ſelbſt nur die Conſequenz des Katholicismus, der Schlußpunkt des ſich aus ſich ſelbſt entwickelnden hierarchiſchen Syſtems, ſo iſt es äußerlich und oberflächlich, bei der Unterſuchung der Urſachen des Verfalls der Kirche bei dem Papſtthum ſtehen zu bleiben, und die Päpſte für alles, was in der Kirche zu tadeln iſt, verantwortlich zu machen. Es läßt ſich daher auch, wenn in der Kirche vor der Reformation alles ſo ausſchließlich am Papſtthum hängt, wie die Centuriatoren es darſtellen, nicht genügend erklären, wie gleichwohl die evangeliſche Kirche, nachdem ſie von dem Papſtthum ſich losgeſagt hatte, in einen ganz ähnlichen Zuſtand, wie der frühere war, ſo ſchnell wieder zurückſinken konnte. Weiſen uns dieſelben Erſcheinungen auf dieſelben Urſachen zurück, ſo muß der geſchichtliche Zuſammenhang tiefer erforſcht werden, und es iſt als ein Verdienſt Arnolds anzuerkennen, daß er von dieſem Geſichtspunkt aus auf den allgemeineren, über die Päpſte zurückliegenden Grund ſolcher Erſcheinungen des kirchlichen Lebens zurückzugehen wußte. Es iſt in dieſer Hinſicht nicht ohne Intereſſe, an einigen Beiſpielen zu ſehen, welchen Einfluß dieß auf ſeine Darſtellung in Vergleichung mit der der Centurien hatte. In den der Reformation zunächſt und in weiterer Reihe vorangehenden Jahrhunderten ſtimmt ſeine Auffaſſung der Hauptmomente der Geſchichte im Weſentlichen mit der der Centuriatoren überein, doch modificirt ſich auch ſchon dabei ſein Urtheil in mancher Beziehung, und zwar immer ſo, daß es noch ſchärfer und ſchneidender lautet, als das ſeiner Vorgänger. Wie ganz anders mußte das gemeint ſein, was er an der Scholaſtik zu tadeln hatte, als was Theologen ihr zum Vorwurf machten, welche ſelbſt ſchon im Begriff waren, denſelben ſcholaſtiſchen Formalismus in ihr Syſtem einzuführen, und „aus dem ſtinkenden Brunnen zu ſchöpfen, aus welchem die meiſten ihrer Termini und Meinungen floßen?“ [1]) Jedes Wort, das er über die Scholaſtik ſagt, zeugt von dem tiefen Haß und In-

1) A. a. O. S. 372. 389. 401.

grimm, welchen er gegen sie als die Quelle der Schultheologie hegte. Bei Heinrich IV. und Gregor VII. stellt auch er sich auf die Seite des erstern, aber noch weit mehr als über die vom Papst ihm zugefügte Schmach ärgert er sich über die Frechheit, mit welcher die Pfaffen dem guten Kaiser die allergräulichsten Schandthaten nachgesagt haben, und es ist ihm eben daraus gewiß, daß etwas Gutes an ihm müsse gewesen sein, und er ein ungeheuchelt rechtschaffen Gemüth gehabt habe, weil ihn die schändlichen Pfaffen und Heuchler nicht leiden konnten [1]). In Betreff der Päpstin Johanna ist ihm die Sache wegen so vieler Zeugen auch aus dem Grunde um so weniger zweifelhaft, weil man sich den damaligen Zustand nicht thöricht, gottlos und verkehrt genug denken könne, und sich beinahe nur darüber wundern möchte, daß es nicht noch ärger zugegangen [2]). Ueber Bonifazius, den Apostel der Deutschen, welchen auch die Centuriatoren den größten Schmeichler der Päpste nennen, dem es nur darum zu thun gewesen sei, das Reich des Antichrists zu vergrößern und papistischen Aberglauben nach Deutschland zu verpflanzen, spricht er sein Endurtheil noch weit nachdrücklicher dahin aus, daß ihn jeder Verständige nur für einen rechten antichristlichen Pfaffen halten könne, und für ein Glied des Thiers in der Offenbarung Johannis [3]). Auf diese Weise drückt sich überhaupt, wie schon aus diesen Beispielen zu sehen ist, in seinem geschichtlichen Urtheil, je schärfer und durchgreifender es ist, nur um so mehr die Eigenthümlichkeit des Standpunkts aus, auf welchem er steht. Was ihn noch bitterer und schneidender macht, als selbst die Centuriatoren sind, hat darin seinen Grund, daß er in allem, was von den Machthabern der Kirche geschieht, welchen Namen sie auch haben mögen, „vom Papst und seinem Anhang, oder, wie wir reden, dem Ministerium“ [4]), dieselbe hierarchische Gewalt und Auk-

1) A. a. O. S. 345.
2) A. a. O. S. 324.
3) A. a. O. S. 308.
4) A. a. O. S. 309.

torität vor ſich ſah, die ihm in ſeiner unmittelbaren Umgebung der größte Gräuel und Abſcheu war. Wie ſchon in dieſer Beziehung eine Differenz zwiſchen ihm und den Centuriatoren ſtattfindet, ſo entfernt er ſich in einem immer größeren Abſtand von ihnen, je weiter wir mit ihm in die apoſtoliſche Zeit zurückgehen. Kirchenlehrer, in deren Anerkennung und hoher Bewunderung die Centuriatoren mit der katholiſchen Kirche noch ganz einverſtanden ſind, erhalten von ihm nur ein ſehr beſchränktes und zweideutiges Lob. Selbſt Athanaſius iſt nach ſeiner Meinung weder von großen Irrthümern noch andern Gebrechen frei geweſen, er dient ihm vielmehr zum Beweis davon, wie bedenklich der Ruhm der Reinheit der Lehre, um von der Reinheit und Heiligkeit des Lebens nichts zu ſagen, ſo oft auch bei den geprieſenſten Lehrern ſei. Eine Zeit, in welcher über Dogmen ſo viel geſtritten und verhandelt wurde, iſt gar zu wenig nach ſeinem Sinn. Er nimmt an der nicäiſchen Synode und ihrer Homouſie großen Anſtoß, ſie führte nur eine neu erfundene nicht ſchriftmäßige Glaubensformel ein, um an ihr die Ketzer beſſer zu unterſcheiden, und knüpfte das Chriſtenthum, den rechten Glauben und das Werk der Seligkeit an das äußerliche Nachſprechen ſolcher Formeln, ſelbſt eines einzigen Worts. Es iſt ſchon die Zeit, in welcher die Cleriſei mit aller ihrer Macht, ihren Anſprüchen und Anmaßungen, ihrem verkehrten und gottloſen Weſen ſich geltend macht; wie es äußerlich ſchlecht genug um die Chriſten ſteht, iſt innerlich alles an Glauben und Liebe verdorben, je mehr auf äußerliche Scheintugenden und Werke aller Werth gelegt wird, um ſo weniger kann man die Heuchler von den wahren Chriſten unterſcheiden, die Chriſten ſind ſchon faſt in allem in das gerade Gegentheil deſſen verfallen, was die vorigen Zeiten noch Löbliches gehabt haben [1]). Die Hauptſchuld an dem in jener Epoche ſo mächtig einreißenden Verderben trägt Conſtantin, von deſſen einſt mit allen Tugenden und Verdienſten ſo herrlich geſchmückten Ehren-

1) A. a. O. S. 187 f.

kranz Arnold die letzten Zweige, die ihm auch die Centuriatoren noch gelassen haben, schonungslos vollends abreißt. Constantin's Christenthum ist ihm eine höchst zweideutige Sache, er zweifelt sogar, ob er auch nur getauft worden sei, überall blicke aus ihm noch so viel Heidnisches hervor, was ihm Gutes nachgerühmt worden sei, verdanke er nur seiner schwachen Ergebenheit gegen die schmeichlerische und heuchlerische Clerisei. So elend sei es schon zu Anfang des vierten Jahrhunderts um das Christenthum gestanden, daß es hernach bei dem völligen Einbruch der weltlichen Eitelkeiten nur noch weit schlimmer werden konnte. Die erfahrensten Scribenten bekennen, daß von der Apostel Zeiten an die Kirche niemals schwerer und grausamer geplaget worden, und zwar durch Gezänke, Disputiren, Uneinigkeit, Schmähen und Lästern. Der Satan sei damals ganz los und keineswegs gebunden gewesen. Die meisten und vornehmsten von der Clerisei seien schon in alle Gräuel vertieft gewesen, und haben ihren Ehr- und Geldgeitz und ihr wollüstiges, üppiges Leben überall ungescheut sehen lassen. Der Flor der Kirche habe nur darin bestanden, daß die Clerisei nach Gefallen über das arme Volk herrschte, und alle, die ihr im Wege standen, verketzerte und unterdrückte. „Inmittelst hatte der wahre thätige Glaube keine statt mehr und die Religion setzte man in gewissen Concepten und Terminis, die der Verstand gefasset, wie auch in äußerlichen Mundbekenntnissen und andern operibus operatis. Wer sich hierin nach der gemeinen Weise wohl richten konnte, und die schon festgesetzte Auktorität und Gewalt der Bischöfe nicht in Zweifel zog, der hieß orthodox, er mochte nun ein rechtschaffener Christ sein oder nicht. Wer aber ihre Sätze, Meinungen und Kunstwörter nicht alle in der Bibel finden, oder sonst ohne Ueberzeugung seines Gewissens vor genehm halten konnte, der mußte ein Ketzer heißen. Also gerieth der meiste Theil des Volkes in die äußerste Sicherheit und Ruchlosigkeit, daß es von Heiden oft wenig zu unterscheiden war“ [1]).

1) A. a. O. S. 138. 159 f.

Iſt es ſo von Jahrhundert zu Jahrhundert daſſelbe abſtoßende Bild, das dem forſchenden Blick des Geſchichtſchreibers begegnet und ihn in immer weiterer Ferne das ſuchen heißt, was er zu finden wünſcht, ſo kann ſein frommes Gemüth zu dem Ruhepunkt ſeiner Befriedigung nur in der apoſtoliſchen Zeit und der zunächſt auf ſie folgenden gelangen. Hier war alles ſchon darum ganz anders, weil von allem demjenigen, was die Geſchichte der folgenden Zeiten ſoſehr trübt und verdüſtert, noch nichts vorhanden war. Arnold kann das ſittlich religiöſe Leben der Chriſten des erſten und zweiten Jahrhunderts nicht idealiſch genug ſchildern. Es war bei ihnen nichts auf den Schein angelegt, es gäb keinen Glaubenszwang, keine Macht und Auktorität der Cleriſei, kein falſches Chriſtenthum irgend einer Art, es war nur Glaube und Liebe, thätiges Chriſtenthum, Friede und Einigkeit. Alles, was zu einem göttlichen Leben gehöre, ſei keine bloße Dichtung, ſondern finde ſich wirklich in den noch vorhandenen ſchriftlichen Urkunden aus jener Zeit. Um auch einen Beleg für das myſtiſche Leben in Gott zu haben, das er nach dem myſtiſchen Zug ſeines Geiſtes auch in der Religioſität der älteſten Chriſten nicht vermiſſen kann, iſt er ſehr geneigt, die Schriften des Areopagiten Dionyſius für ein ächtes Produkt des apoſtoliſchen Zeitalters zu halten. Die Gründe, mit welchen ſchon damals Dalläus die Unächtheit dieſer Schriften bewieſen hatte, konnten ihm nicht unbekannt ſein, aber der ganze Ausdruck und Styl ſchien ihm ſo vortrefflich und ſo voll göttlicher Liebesbezeugungen und Geheimniſſe, daß er an der großen Gemeinſchaft eines ſolchen, gleichſam in den Himmel aufgenommenen und aus göttlicher Liebe wie entzückten, Mannes mit Gott, ſomit auch an ſeinem apoſtoliſchen Alter nicht zweifeln konnte. In Betreff der Lehre der älteſten Chriſten bemerkt Arnold, man ſolle in den Schriften ihrer Lehrer nur nichts Syſtematiſches ſuchen, weil den erſten Lehrern ſolche Einſchränkungen des Geiſtes und des Glaubens nicht haben in den Sinn kommen können. Er will ſich daher in ſeiner Darſtellung der Lehre allein an die apoſtoliſchen Schriften

halten, ohne alle Anwendung der hergebrachten Terminologie, weil es keine lautere und unparteiische Darstellung der ersten und ältesten Theologie wäre, wenn das Aeltere sich verkehrter Weise nach dem Jüngern richten würde. Auch dadurch unterscheidet er sich sehr von den alles systematisirenden und vor allem schon den Lehrbegriff Jesu und der Apostel nach dem Fächerwerk ihrer theologischen Loci und Artikel registrirenden Centuriatoren. Das Dogma hat überhaupt für ihn so wenig dieselbe Wichtigkeit, daß er ihm nur in den beiden ersten Jahrhunderten, wo es noch am besten stand, so viel Aufmerksamkeit schenken zu dürfen glaubte.

Warum aber, müssen wir noch fragen, wollte Arnold seine Kirchengeschichte ausdrücklich auch als Ketzergeschichte angesehen wissen? In der Beantwortung dieser Frage schließt sich uns erst vollends der Blick in die innerste Conceptionsidee seines Werks auf. Zu seinem ursprünglichen Plan gehörte es, es vorzugsweise der Geschichte der Ketzer zu widmen. Derselbe abstoßende Eindruck, der ihn nöthigte, aus dem Streit und Gezänke, der Heuchelei und Gottlosigkeit der orthodoxen Kirche in den stillen Frieden und die lautere Einfalt der apostolischen Urzeit sich zu flüchten, trieb ihn auch auf die entgegengesetzte Seite hinüber, wo es nach der gewöhnlichen Ansicht nur Ketzer gab. Es leitete ihn dabei die einfache Reflexion, daß, wenn es mit der orthodoxen Kirche so steht, wie er überzeugt war, und zur Grundvoraussetzung seiner geschichtlichen Darstellung machte, auch ihr Urtheil über die, die sie als Ketzer verdammt, ebenso wenig ein wahres sein kann, als überhaupt in ihr das wahre Christenthum zu finden ist; ist sie die unwahre, in ihr Gegentheil verkehrte Kirche, so ist es nur consequent, gerade die für die wahren Christen zu halten, welche sie nur als unwahre gelten lassen will. So richtig es aber im Allgemeinen ist, daß wenn der ganze Standpunkt, auf welchen man sich stellt, ein wesentlich anderer ist, auch alles Einzelne, das in die Sphäre der Betrachtung gehört, in einem andern Licht erscheinen muß, so gewiß ist es als ein Grundmangel des Arnold'-

ſchen Werks anzuſehen, daß ſeine Anſicht von den Ketzern eine blos a priori conſtruirte iſt. Das an ſich berechtigte negative Urtheil, daß die Ketzer das nicht ſein können, wofür die orthodoxe Kirche ſie hält, weil die Vorausſetzung, von welcher ſie ausgeht, eine falſche iſt, ſchlug ihm gar zu raſch in das poſitive um, daß ſie in demſelben Verhältniß gute Chriſten ſein müſſen, in welchem die Orthodoxen es nicht ſind. Hatte er Recht, ſeine Ketzergeſchichte inſofern eine unparteiiſche zu nennen, als er das gewöhnliche Vorurtheil gegen die Ketzer nicht theilen und nicht voraus mit den Orthodoxen Partei gegen ſie nehmen wollte, ſo wurde dagegen ſeine unparteiiſche Ketzergeſchichte eine nicht minder parteiiſche dadurch, daß er es ſich voraus zum Grundſatz machte, den Orthodoxen gegenüber ſich auf die Seite der Ketzer zu ſtellen, und bei ihnen ebenſo viel Gutes und Rühmliches zu finden, als die Orthodoxen Verwerfliches an ihnen ſahen. Um die Ketzer zu rechtfertigen und ſie mehr oder minder in ein günſtiges Licht zu ſtellen, iſt ihm ſchon dieß genug, daß ſie Ketzer ſind, weil ſie ja ſonſt nicht verketzert worden wären, wenn ſie nicht das gerade Gegentheil deſſen geweſen wären, was die orthodoxe Kirche für das wahre Chriſtenthum hielt. Dieſes aprioriſche Verfahren gibt ſich am deutlichſten aus den allgemeinen Anmerkungen zu erkennen, welche Arnold als leitenden Geſichtspunkt ſeiner Ketzergeſchichte vorangeſtellt hat. Er ſtellt in ihnen eine lange Reihe von Fragen über die in Betreff der Ketzer möglichen Fälle auf, deren Beantwortung in folgenden Hauptſätzen beſteht: Es ſei nicht nur in den alten Zeiten, ſondern auch unter Proteſtanten und Lutheranern Vieles, ja das Meiſte bei dem Ketzermachen und Verdammen aus Affekt geſchehen: durch die unbefugten Eiferer ſei der Ketzername ſo gemein und verächtlich geworden, daß die Meiſten ſich ihn ſogar zur Ehre rechneten: die verfallene Cleriſei habe am meiſten und heftigſten gegen das wahre innerliche Chriſtenthum, deſſen Bekenntniß und Uebung mit dem Ketzernamen getobt: bei der verkehrten Welt ſei nichts leichter und ſchneller geſchehen, als daß ein Un-

ſchuldiger in den Verdacht und die wirkliche Anklage der Ketzerei kam, man habe nur ein Wort fallen laſſen dürfen, das nicht nach dem Sinn der Cleriſei war, ſo ſei der Ketzermantel ſchon fertig geweſen u. ſ. w. So wenig ſich auch gegen die Wahrheit dieſer Sätze im Allgemeinen einwenden läßt, ſo klar iſt, daß ihre Anwendung nach der Beſchaffenheit der einzelnen Fälle eine ſehr verſchiedene ſein kann. Arnold will zwar, wie er verſichert, ſein Urtheil über die einzelnen Fälle nur auf die unpartheiiſche Erforſchung der Quellen gründen, allein die allgemeine Anſicht, von welcher er ausgeht, hat einen zu ſichtbar überwiegenden Einfluß, als daß wir ſein Urtheil für ein unbefangenes halten könnten. Er iſt gar zu oft der Sachwalter und Lobredner der Ketzer aus keinem andern Grunde, als aus Haß und Mißtrauen gegen die orthodoxe Kirche, er iſt immer geneigt, alles, was den Ketzern ſchuldgegeben wurde, ſo viel möglich zu entſchuldigen und wenn es nicht anders geſchehen kann, wenigſtens aus chriſtlicher Liebe zum Beſten zu kehren; es iſt ja gewiß, daß zu allen Zeiten, wie noch jetzt, die beſten Menſchen verketzert worden ſind, und man ſchon darum ein Ketzer war, weil man frei von den gemeinen Irrthümern nach eigener Einſicht die Wahrheit zu erforſchen ſuchte. Wenn aber, muß man fragen, in demſelben Verhältniß, in welchem die orthodoxe Kirche zu ihrer Herrſchaft kam, Wahrheit und Irrthum auf die entgegengeſetzte Seite zu ſtehen kamen, gab es denn nicht auch ſchon in der älteſten Kirche Ketzer, und ſo guten Grund man auch haben mag, die Ketzer gegen ungerechte Anklagen in Schutz zu nehmen, haben ſie nicht auch ſo oft notoriſch Falſches gelehrt, das mit Recht verworfen wird? Arnold kann weder das Eine noch das Andere in Abrede ziehen, er hilft ſich aber in Anſehung des Letztern mit ſeinem dogmatiſchen Indifferentismus und was das Erſtere betrifft, ſo fragt ſich gleichfalls, was man damals als die Hauptſache betrachtete. Es iſt allerdings ſchon in den älteſten Zeiten von Ketzern die Rede, was man aber an ihnen verwerflich fand, iſt nicht ſowohl das Abweichende ihrer Lehre als das Un-

ſittliche ihres Lebens, und man muß ſehr vorſichtig ſein, alles, was von den älteſten Ketzern erzählt wird, für hiſtoriſch wahr zu halten, da ſo Vieles erſt von den ſpätern Schriftſtellern ihnen ſchuldgegeben worden iſt. In dieſer Hinſicht findet ſich bei Arnold manche treffende Bemerkung über die älteſte Ketzergeſchichte. Er unterſcheidet die älteſten Quellen von den ſpätern, macht auf das Mangelhafte, Widerſprechende und Verdächtige ihrer Angaben aufmerkſam, und weiß namentlich die Ketzerberichte des Epiphanius nach Gebühr zu würdigen. Der Magier Simon, die Nikolaiten und Andere ſind erſt durch ſolche Uebertreibungen die Erzketzer geworden, wofür ſie gewöhnlich gelten. Bei Häretikern, wie Valentin, Marcion u. a. iſt er nicht blos ſo billig, ſie nicht für ſo boshaft und ruchlos zu halten, wie ſie geſchildert werden, ſondern gibt ſogar zu, daß ſie durch Nachdenken über die göttlichen Dinge auf ihre eigenthümlichen Meinungen gekommen ſeien, und in ihnen nur ihre wohlgemeinte Ueberzeugung vorgetragen haben. Selbſt die Manichäer vertheidigt er gegen Manches, was ſie nach der Behauptung ihrer Gegner gelehrt haben ſollen, die ihren Sinn nicht richtig verſtanden, und ſie als Ketzer ſo ſchwarz als möglich zu machen ſuchten. In der Geſchichte der großen Streitigkeiten des vierten und fünften Jahrhunderts ſieht ſich zwar Arnold zu der Erinnerung veranlaßt, daß die den Ketzern ertheilten Lobſprüche nur ihrer Frömmigkeit, nicht ihrer Lehre gelten, und er der göttlichen Wahrheit dadurch auf keine Weiſe zu nahe treten wolle, um ſo mehr aber glaubte er nach dieſer Verwahrung die Schuld alles deſſen, was er zu tadeln hat, nur auf der Seite der Orthodoxen finden zu dürfen, in ihrer Streit- und Verfolgungsſucht und den ſchlechten Mitteln, deren ſie ſich gegen ihre Gegner zu bedienen pflegten. Wenn ſie auch die an ſich wahre Lehre vertheidigten, ſo waren doch auch dieſe Streitigkeiten ein bloßes Wortgezänk, und kein Ketzer hat das Glück gehabt, mit Lügen verſchont zu bleiben. Nur ſolche Ketzer haben ſich nicht in demſelben Maaße eines milden Urtheils zu erfreuen, welche ſelbſt Andere zu Ketzern

machten, und somit in ihrem eigenen Schicksal nur das gerechte Gericht Gottes erfuhren, wie Nestorius und Eutyches. Welches günstige Licht fällt dagegen selbst in dogmatischer Beziehung auf Pelagius, wenn er nur dadurch bewogen wurde, die Kräfte des freien Willens, wie dieß auch Andere vor ihm thaten, zu erheben, weil er in seinem ernsten Eifer für das wahre Christenthum an dem öffentlichen Aergerniß sich stieß, das die sogenannten Rechtgläubigen, namentlich die Lehrer, durch ihre offenbare Bosheit, Sicherheit und Heuchelei gaben, indem sie sich auf Gottes Gnade und ihre natürliche Schwachheit beriefen, um damit ihre Sünden zu bemänteln? Hätte man sich auf ein sittlich reines Leben stützen können, statt seine Worte zu verdrehen, ihn recht verstanden, und ihn nicht so feindselig behandelt, wie ganz anders wäre das Resultat gewesen! Es ist überflüssig, weitere Beispiele dieser Art anzuführen und zu zeigen, wie die Geschichte selbst in ihrem Verlauf dem Geschichtschreiber immer bereitwilliger entgegenkam, um ihn die von ihm übernommene Rolle eines allgemeinen Ketzerpatronats bis zu den jüngsten, die unter dem Drucke des jetzigen Ministerium, wie die alten unter dem des damaligen, zu leiden hatten, fortführen zu lassen.

Es ist dieß mit Einem Worte die mystisch-pietistische Geschichtsanschauung. Auch sie sieht, wie die altprotestantische, in der Geschichte nur Licht und Finsterniß, wenn aber dem orthodoxen Protestanten das in der Finsterniß leuchtende Licht solange noch nicht erloschen ist, als es eine Reihe von Zeugen der Wahrheit gibt, die an dem Artikel von der Rechtfertigung sola fide festhalten, so ist dieß dem Pietisten und Mystiker noch nicht genug, um aus der Betrachtung der Geschichte eine Befriedigung seines religiösen Bewußtseins zu gewinnen. Die Lehre von der Rechtfertigung ist ja auch ein dogmatischer Lehrsatz, ein Theil des orthodoxen Systems, auf welchem die Herrschaft in der Kirche beruht. Ueberall steht es mit dem wahren Christenthum besser als in der orthodoxen Kirche, die den Boden ihrer Existenz mit allen

Gräueln ihrer Streit- und Verfolgungsſucht, ihres heuchleriſchen Phariſäismus, ihrer Unſittlichkeit und Gottloſigkeit entweiht hat. Lieber geht man mit den Aſceten und Mönchen in die Einöde, um, fern vom Geräuſche der herrſchenden Kirche, ein ſtilles beſchauliches Leben zu führen. So lange nur die Mönche in ihrer Einſamkeit bleiben, und mit allem, was die Kirche im Großen bewegt, nichts zu thun haben, ſind ſie dem Myſtiker eine ſchöne Erſcheinung des chriſtlichen Lebens, mit welcher er ſich weit beſſer befreunden kann, als der ſtrenge Proteſtant, der auch von ihren Beſtrebungen eine Beeinträchtigung ſeiner Rechtfertigungslehre befürchten muß. Gerade da alſo, wo man das wahre Chriſtenthum vor allem in ſeiner vollen Blüthe erblicken ſollte, iſt es nicht zu finden, es iſt nur außerhalb des Gebiets der rechtglaubigen Kirche, bei denen, die ſich aus ihr in ſich ſelbſt zurückgezogen haben, oder bei denen, die ſie ſelbſt von ſich ausgeſtoßen hat, bei den Stillen und Verborgenen, den Verkannten und Unterdrückten. Es iſt kühn und originell, der herrſchenden Anſicht gegenüber ſich auf den gerade entgegengeſetzten Standpunkt zu ſtellen, und den Verſuch im Großen zu machen, ob nicht das geſchichtliche Urtheil in ſo vielen Fällen, ja durch alle Zeiten hindurch ein ganz anderes ſein müſſe, als es bisher war, ob es nicht geradezu umzukehren ſei, oder, um es beſtimmter auszudrücken, die ganze Geſchichte der chriſtlichen Kirche auf die Frage anzuſehen, ob die, die nach der gewöhnlichen Anſicht die wahren und rechten Chriſten ſind, nicht viel mehr die unwahren und falſchen ſind, und die, die man bisher gar nicht als Chriſten gelten laſſen wollte, ſogar für die ſchlechteſten Menſchen hielt, nicht gerade die beſten Chriſten geweſen ſind? Dieß iſt die Frage, die ſich Arnold ſtellte, aber man erwäge nun, was aus der Geſchichte werden muß, wenn dieſe Frage im Sinne Arnolds beantwortet, oder überhaupt die Aufgabe, welche dem Geſchichtſchreiber der chriſtlichen Kirche obliegt, einzig nur auf dieſe Frage zurückgeführt wird. Hat denn die Geſchichte vor allem darnach zu fragen, welche Mitglieder der chriſtlichen Kirche in den

verſchiedenen Zeiten derſelben gute oder ſchlechte Chriſten geweſen ſind, wie es bei allen denen, die als handelnde Perſonen auf dem Schauplatz der Geſchichte auftreten, bei den Parteien, die bald da bald dort einander entgegenſtehen, mit ihrer chriſtlichen Religioſität ſich verhielt? Hätte die Geſchichte auch nur vorzugsweiſe darnach zu fragen, ſo wäre ihr eigentliches Objekt gerade das, was ſie am wenigſten wiſſen und beurtheilen kann. Setzt man, wie von Arnold mit Recht geſchieht, das wahre lebendige Chriſtenthum nicht in das äußere Verhalten, ſondern in das Innere des Menſchen, macht man es auch nicht, wie Arnold gleichfalls mit Recht annimmt, davon abhängig, ob man ſich zu dieſer oder jener Form des Dogma bekennt, wie kann man geſchichtlich wiſſen, wer in dieſem Sinn ein guter oder ſchlechter Chriſt iſt? Es findet hier, wie von ſelbſt in die Augen fällt, eine Verwechslung des objektiven und ſubjektiven Chriſtenthums ſtatt, welche den Begriff der Geſchichte verwirrt und aufhebt. Das Objekt der Geſchichte kann nur das objektiv Gegebene ſein, ſomit nicht das Chriſtenthum, wie es ſubjektiv im Innern des Menſchen iſt, ſondern nur, wie es unabhängig von den einzelnen Subjekten, als eine geſchichtliche Erſcheinung, als eine Macht in der Geſchichte vor uns ſteht; die Geſchichte ſoll ja überhaupt nur darſtellen, nicht urtheilen, auch nicht ſittlich, außer ſofern das Urtheil ſich von ſelbſt aus dem objektiven Gange der Sache ergibt. Wird nun aber gleichwohl als der eigentliche Inhalt der Geſchichte das Chriſtenthum im ſubjektiven Sinn betrachtet und von ihr verlangt, darüber Rechenſchaft zu geben, welche gute oder ſchlechte Chriſten es in den verſchiedenen Perioden gegeben habe, ſo wird hiemit eine Forderung an ſie gemacht, welcher ſie entweder gar nicht entſprechen kann, oder nur ſo, daß ſie das, was als das wahre Chriſtenthum gelten ſoll, nach einem Maaßſtab beſtimmt, der zu der Sache, die durch ihn beſtimmt werden ſoll, in einem ganz inadäquaten Verhältniß ſteht. Dieß iſt offenbar auch bei Arnold der Fall. Er fragt überall nach dem wahren lebendigen Chriſtenthum, und es iſt ihm alles

daran gelegen, die wahren und aufrichtigen Chriſten von den falſchen blos ſcheinbaren zu unterſcheiden. Aber wer ſind denn die wahren, wer die falſchen Chriſten? Die Einen ſind die Orthodoxen, die Andern die, die entweder ſich zur orthodoxen Kirche ganz gleichgültig verhalten, oder von ihr verfolgt und unterdrückt worden ſind. Der Maaßſtab der Beurtheilung iſt alſo doch wieder die Orthodoxie, nur nicht in dem poſitiven Sinn, in welchem den Katholiken und Proteſtanten die kirchliche Rechtglaubigkeit die erſte Bedingung eines guten Chriſten iſt, ſondern in dem negativen, in welchem man nur, wenn man keine Gemeinſchaft mit der orthodoxen Kirche hat, die gute Meinung eines wahren Chriſten für ſich haben kann. Daß dieß ebenſo willkürlich als inconſequent iſt, darf nicht erſt gezeigt werden. Welches Recht hat Arnold, um von allem Andern nichts zu ſagen, auch nur zu der Vorausſetzung, daß die Machthaber der Kirche, wie er ſo oft behauptet, kein anderes Motiv ihrer Handlungsweiſe gehabt haben, als Bosheit, Heuchelei, Gottloſigkeit, die größte ſittliche Verkehrtheit? Wie dieſer Geſichtspunkt ſchon in ſittlicher Beziehung völlig unberechtigt iſt, ſo hat er auch eine Behandlung der Geſchichte zur Folge, bei welcher ſie ihren reellen Inhalt verliert, und das Intereſſe an ihr im höchſten Grade geſchwächt werden muß. Man gehe die Arnold'ſche Kirchen- und Ketzerhiſtorie durch und frage ſich, ob ihr Geſammteindruck ein anderer iſt, als der der ermüdendſten Monotonie, wenn man, nachdem ſchon mit dem dritten Jahrhundert der Verfall der Kirche ſeinen Anfang genommen hat, ſeitdem von Jahrhundert zu Jahrhundert immer wieder dieſelbe Klage vernimmt, daß es das einemal geweſen ſei wie das anderemal, oder im inwendigen und auswendigen Zuſtand der Kirche nur immer ärger und jämmerlicher geworden ſei, die Macht und Bosheit der Cleriſei einen immer höheren Grad erreicht habe, die Wuth der Pfaffen gegen alles, was nicht nach ihrem Sinn und Willen war, ſelbſt gegen den geringſten Blick der Wahrheit, der aus dem Blendwerk ihrer Lügen hervorleuchtete. In unendlichen Variationen wieder-

holt ſich daſſelbe Thema, und man weiß immer voraus ſchon, worauf alles wieder hinausläuft. „Es ſind andere Perſonen, aber dieſelben Aufzüge.“ Statt inhaltsreicher und lebensvoller zu werden, ſchrumpft hier die Geſchichte in den Jahrhunderten vor der Reformation immer mehr in ſich zuſammen, ſie wird nur leerer und armſeliger, langweiliger und geiſtloſer. Was könnte ſie denn auch Neues erzählen, was nicht ſchon oft genug da geweſen wäre? Verhält es ſich mit der Kirche im Ganzen ſo, wie hier vorausgeſetzt wird, ſo kann es ja in keinem Theile ihrer Geſchichte, weder auf dem Gebiete des Dogma, noch auf dem der Verfaſſung oder des Kultus etwas geben, wobei man um der Sache ſelbſt willen das Intereſſe haben könnte, dem Gange der geſchichtlichen Entwicklung zu folgen, es iſt alles nur dazu da, damit man auch daran denſelben traurigen Zuſtand des Ganzen von einer neuen Seite betrachten und mit einem neuen Ausdruck des Schmerzgefühls beklagen kann. Kehrt ſo immer nur dieſelbe Schlechtigkeit in verſtärktem Maaße wieder, wie kann man ſich wundern, wenn der Geſchichtſchreiber alle dieſe Eindrücke in das allgemeine Urtheil zuſammenfaßt, es ſei in ſolchen verderbten Zeiten beinahe gar nichts Gutes zu finden, weder unter den Geiſtlichen noch den Weltlichen? [1]) Alles erſcheint ihm in demſelben trüben und düſtern Licht, ſelbſt ſolche Erſcheinungen, bei welchen eine allgemeinere Betrachtung ſich von ſelbſt aufdringen zu müſſen ſcheint, können ihm ſeinen beſchränkten Geſichtskreis nicht verrücken, wie er z. B. die Univerſitäten der Reihe nach nur dazu geſtiftet werden ſieht, daß ſie der antichriſtlichen Cleriſei zur Ausführung ihrer Anſchläge großen Vorſchub leiſten, und in Betreff der Buchdruckerkunſt meint, man hätte keine ſo große Urſache, ſich ihrer Erfindung zu rühmen, wenn man alle Dinge ſo erkennen würde, wie ſie in ihrem Verderbniß und Mißbrauch liegen [2]). Dieſe Betrachtung iſt bei ihm immer wie-

1) A. a. O. S. 361.
2) A. a. O. S. 401. 414.

der die weit überwiegende, und was noch beſonders charakteriſtiſch iſt, ſelbſt die Reformation kann dieſe Monotonie ſeiner Darſtellung nicht ſo unterbrechen, daß ſie mit der Bedeutung eines epochemachenden Ereigniſſes hervorträte. Es geſchieht ja auch jetzt nichts weſentlich Neues. Wenn auch das Licht, das ſchon bisher mit ſeinem ſchwachen Schein immer wieder das Dunkel der Zeiten erhellte, jetzt heller zu leuchten angefangen hat, es wiederholt ſich auch jetzt die alte Scene. Das Licht leuchtet auch jetzt nur dazu, um alsbald wieder verdunkelt zu werden, und es wird nur noch weit ſchlimmer und ärger, je mehr nun der Geſchichtſchreiber, je näher er der Gegenwart kommt, in einer unmittelbaren Beziehung zu den Erſcheinungen der Geſchichte ſteht, einen weit mannigfaltigeren Stoff vor ſich hat, und von allen Seiten die niederſchlagenden Eindrücke in ſich aufnimmt, die ihm ſchon bisher ſeine Geſchichtsanſchauung ſoſehr getrübt und verdüſtert haben. In der That ſtehen wir hier erſt auf dem Punkt, auf welchem wir den Schlüſſel zu ſeiner ganzen Geſchichtsanſchauung erhalten. Sie iſt nichts anders als der Reflex des Totaleindrucks, welchen die Gegenwart auf ihn machte, der Sympathien und Antipathien, mit welchen er von dem kirchlichen Leben ſeiner Zeit angezogen und abgeſtoßen wurde. Die Arnold'ſche Kirchen- und Ketzergeſchichte macht gewiß allgemein den Eindruck, daß es kaum eine andere Darſtellung dieſer Art gibt, welcher ſoſehr, wie ihr, das Gepräge der Subjektivität ihres Verfaſſers aufgedrückt iſt. Auch ſie repräſentirt daher auf eine ſehr anſchauliche Weiſe die Stufe der kirchlichen Geſchichtſchreibung, auf welcher das Subjekt ſich von ſeiner unmittelbaren Umgebung und von ſich ſelbſt, von den Anſichten und Intereſſen, mit welchen es in der Gegenwart ſteht, noch nicht ſo losreißen kann, um ſich rein in die Sache ſelbſt zu verſetzen, mit reiner Hingebung an das Objekt nur dem objektiven Gange der Sache zu folgen. Es hängt noch zu ſehr an der Gegenwart, als daß es ihr Bild nicht auch in die Vergangenheit mit ſich nehmen müßte, und da nun die Gegenwart in einen Gegenſatz

ſich theilt, in welchem man von der einen Seite ebenſo angezogen als von der andern abgeſtoßen wird, ſo ſieht das unter den Eindrücken der Gegenwart ſtehende Subjekt, wenn es in die Vergangenheit zurückblickt, dieſelben Gegenſätze, von welchen es ſelbſt berührt wird, durch alle Zeiten hindurch ſich fortbewegen. Hierin ſteht alſo Arnold, der Ketzerpatron, noch ganz auf gleicher Linie mit den Centuriatoren, den Todfeinden des Papſtthums, er theilt mit ihnen dieſelben Affekte des Haſſes und der Liebe, der Unterſchied iſt nur, daß ihm die Cleriſei, das Pfaffenthum, oder, „wie wir es nennen, das Miniſterium", noch weit verhaßter iſt, als das Papſtthum, und den Gegenſatz bei ihm nicht die Objektivität des Dogma bildet, der von den Zeugen der Wahrheit durch alle Zeiten hindurch bezeugte Grundartikel des justificari sola fide, ſondern ſubjektiv die Reihe der Subjekte, welche ohne Dogma und Schultheologie das wahre lebendige Chriſtenthum in Glauben und Liebe in ihrem Herzen bewegen.

Vierter Abſchnitt.

Der allmählige Uebergang aus der dualiſtiſchen Weltanſchauung zu dem Begriff der geſchichtlichen Entwicklung.

Weismann, Mosheim, Semler, Walch.

Ein Werk, das, wie das Arnold'ſche, nicht blos die hergebrachten Vorurtheile der orthodoxen Kirche ſo ſchonungslos angriff, ſondern ſogar die Grundſätze, auf welchen ſie beruhte, umzuſtoßen drohte, das gegen alle, die ſich vorzugsweiſe als die Repräſentanten und Machthaber der Kirche betrachteten, in dem bittern Ton perſönlicher Gereiztheit ſich äußerte und einzig nur darauf auszugehen ſchien, ihre Fehler und Gebrechen aufzudecken und ſie ſelbſt in das gehäſſigſte Licht zu ſtellen, ein Werk, das noch überdieß alles, was es Verletzendes und Geringſchätzendes enthielt, was gleichfalls charakteriſtiſch für daſſelbe iſt, in deutſcher Sprache ſo gerade heraus ſagte, mußte nothwendig den lebhafteſten Widerſpruch gegen ſich hervorrufen. Die Schriften, die von beiden Seiten zur Beſtreitung und Vertheidigung der Arnold'ſchen Kirchen- und Ketzerhiſtorie erſchienen, machen einen nicht geringen Theil der damaligen theologiſchen Literatur aus [1]). Es konnte den Gegnern nicht ſchwer

1) Die wichtigſten finden ſich in dem dritten Bande der genannten Ausgabe des Arnold'ſchen Werks. Man vgl. auch Walch, Einleitung in die Religionsſtreitigkeiten der lutheriſchen Kirche. 2. Bd. S. 687 f. Einer der Hauptgegner war E. S. Cyprian. Am beſten iſt die Tendenz dieſer Streitſchriften aus dem Titel einer Schrift des Paſtor Corvinus vom Jahr 1701 zu erſehen: Gründliche Unterſuchung der ſogenannten unparteiiſchen

werden, nicht blos im Einzelnen viele Fehler und Irrthümer nachzuweiſen, ſondern vor allem den ganzen Standpunkt, auf welchem ihr Verfaſſer ſtand, als einen höchſt einſeitigen und verfehlten, und den Anſpruch auf Unparteilichkeit als einen völlig unberechtigten darzuthun. Allein die Heftigkeit des Streits über das Arnold'ſche Werk zeugte nur von der Stärke des Eindrucks, welchen es gemacht hatte, und von der Bedeutung, welche ſelbſt die Gegner ihm zuſchreiben mußten. So groß auch ſeine Einſeitigkeit war, ſie war der nothwendige Gegenſatz zu der nicht minder großen Einſeitigkeit der bisherigen Anſicht, und Arnold hatte nur gethan, was irgend einmal geſchehen mußte, daß man ſich auch auf die entgegengeſetzte Stelle ſtellte, und von dieſem Standpunkt aus fragte, ob die, mit welchen man bisher in ſeinem abſprechenden Urtheil ſo ſchnell fertig war, nicht auch das Recht haben, nach einem andern billigeren Maaßſtab beurtheilt zu werden. Man konnte es nicht verkennen, daß das Arnold'ſche Werk eine neue Bahn gebrochen hatte, ſeine Darſtellung enthielt in ihrem Lob wie in ihrem Tadel zu viel Wahres, als daß es für die künftige Behandlung hätte unbenützt bleiben können. Die nächſte Folge war daher, daß man ſich überzeugen mußte, es ſtehen hier zwei in ſchroffem Gegenſatz auseinandergehende Anſichten einander gegenüber, deren Ex-

---

Kirchen- und Ketzerhiſtorie, und einiger andern Schriften G. Arnold's, in welcher klar und deutlich gezeigt wird, daß er in derſelben nichts weniger als unparteiiſch ſich erwieſen, ſondern vielmehr nach allen Kräften, wiewohl ganz vergeblich ſich bearbeitet, die hiſtoriſche Wahrheit unverantwortlich zu verfälſchen, alle, auch die ärgſten Ketzer und Ketzereien, von Anbeginn, zuſammt einigen Verfolgern der Kirchen, zu vertheidigen, die Kirche Gottes auf das Aeußerſte zu ſchmähen, auch gar zu läugnen, dero rechtſchaffenſte Lehrer und die erſten chriſtlichen Kayſer zu verunglimpfen, die in Gottes Wort feſt gegründete und der Kirche Gottes anvertraute theure Beilage der heilſamen Glaubenslehre, theils ungewiß und zweifelhaftig zu machen, theils gar über einen Haufen zu werfen, hingegen allen falſchen Lehren und Irrthümern wiederum einen freien Gang zu öffnen u. ſ. w.

trem man auf der einen wie auf der andern Seite zu vermeiden habe. Dadurch erſt geſchah der Schritt, um aus der abſtrakten Tranſcendenz der ſich ausſchließenden Gegenſätze auf den feſten Boden der concreten geſchichtlichen Wirklichkeit zu kommen. In demſelben Verhältniß, in welchem man darüber hinwegkam, die Erſcheinungen der Geſchichte von einer beſtimmten Vorausſetzung aus aufzufaſſen, welcher zufolge ſie voraus ſchon entweder auf die eine oder die andere Seite eines durch alles Einzelne hindurchgehenden Gegenſatzes geſtellt werden mußten, lernte man es erſt, in den natürlichen Zuſammenhang des Geſchehenen tiefer hineinzuſehen, um es aus dem innern Gang ſeiner Entwicklung nach den verſchiedenen, ſein geſchichtliches Daſein beſtimmenden, Momenten zu begreifen. Ebendamit mußte auch der polemiſche Geiſt, welcher an der bisherigen kirchlichen Geſchichtſchreibung einen ſo großen Antheil gehabt hatte, und in der That das innere Motiv und bewegende Prinzip derſelben geweſen war, von ſelbſt verſchwinden. Hatte man bisher kein Bedenken getragen, der katholiſchen Kirche gegenüber auch auf dem geſchichtlichen Gebiet ſeinem polemiſchen Eifer freien Lauf zu laſſen, ſo ſah man jetzt an Arnold, wie dieſelbe Waffe auch gegen die eigene Kirche gekehrt werden konnte, und wenn man das von ihm für ſeine Kirchen- und Ketzergeſchichte angeſprochene Lob der Unparteilichkeit ihr ſo wenig zugeſtehen konnte, ſo war aus allem, was man an dieſer Unparteilichkeit zu vermiſſen hatte, nur abzunehmen, welcher Art die wahre, von der Geſchichte geforderte Unparteilichkeit ſein müſſe. Das Arnold'ſche Werk gab auch in dieſer Beziehung eine Lehre, die nicht fruchtlos blieb. An die Stelle jener leidenſchaftlichen polemiſchen Aufregung, welche bei den Centuriatoren, bei Baronius und bei Arnold bei jeder Gelegenheit ſich kund gab und ſich oft ſo maaßlos äußerte, trat jetzt mehr und mehr ein ruhigerer, milderer, der Würde der Geſchichte angemeſſener Ton.

Unter den nächſten Nachfolgern Arnolds, bei welchen ſich dieſer Einfluß ſeines Werks zu erkennen gibt, zeichnet ſich am meiſten der Tübinger Theologe Ch. E. Weismann aus, deſſen

die gesammte Kirchengeschichte umfassendes Werk [1]) seinem ganzen Ton und Charakter nach sich sehr vortheilhaft von den früheren Werken dieser Art unterscheidet. Er stellt zwar auch noch die dualistische Anschauungsweise voran, spricht sie sogar schon auf dem Titel seines Werks aus, die Auffassung und Darstellung des Einzelnen selbst aber zeigt, daß sie ihm schon fremder geworden ist. Er sieht das finstere antichristliche Prinzip weder mit Arnold in der Clerisei, noch mit den Centuriatoren im Papstthum, ja man darf sich überhaupt die Wirksamkeit dieses Prinzips in der Geschichte der christlichen Kirche nicht als eine so unmittelbare und persönliche vorstellen. Er betrachtet das Papstthum als die natürliche Consequenz der durch die Macht und die Bedeutung, die einzelne Bischöfe erlangten, aristokratisch sich gestaltenden Hierarchie, und setzt daher die grundlegenden Anfänge desselben in das vierte Jahrhundert, von welcher Zeit an das Ansehen des römischen Stuhls durch die Gunst der Zeitverhältnisse so gewachsen ist, daß, wenn auch damals noch kein Gedanke an eine päpstliche Monarchie und Infallibilität war, gleichwohl das Papstthum als natürliche Folge daraus hervorging. Dieselbe absolute Gewalt theilte sich in die beiden Zweige der Papo-Cäsarie und der Cäsaro-Papie, von welchen alle geistliche, göttliche evangelische Gewalt der Kirche verschlungen wurde. Aber nicht satanisch und antichristlich wurde dadurch die Kirche, sondern nur weltlich und fleischlich, und man ist daher auch nicht durch die schlechthinige Voraussetzung eines übernatürlichen Prinzips abgehalten, den natürlichen Ursachen der Entstehung und Entwicklung der kirchlichen Monarchie in den ge-

1) Es erschien im J. 1718 und 1719 in zwei Quartbänden, eine zweite verbesserte und vermehrte Ausgabe im J. 1745. Der Titel der ersten Ausgabe war: Introductio in memorabilia ecclesiastica historiae sacrae N. T. maxime vero seculorum primorum et novissimorum ad juvandam notitiam regni Dei et Satanae cordisque humani salutarem. Die zweite Ausgabe hatte den Beisatz: maxime — noviss. nicht mehr nöthig.

ſchichtlichen Verhältniſſen nachzugehen [1]). Das Jahrhundert, in welchem das Papſtthum durch Gregor VII. die höchſte Stufe ſeiner Allgewalt erreichte, charakteriſirt er als das seculum curiae romanae venerabile, beatum, aureum et jubilaeum, omnibus vero bonis cordatis odiosum, quod stupendo ostendit experimento, quid possit et valeat apud caecam et simplicem carne multitudinem artificiosa, ingeniosa et sanctula ambitio, nostrae imprimis Germaniae fatale et pestilens. So lebhaft auch der Geſchichtſchreiber für das Recht des Kaiſers und die deutſche Ehre Partei gegen Gregor VII. nimmt, ſo bleibt doch ſeine Darſtellung dieſes Kampfs ganz innerhalb der Grenzen der hiſtoriſchen Geſetze und es werden bei Gregor keine andere als pſychologiſch natürliche Motive vorausgeſetzt. Sola superbia pontificalis Gregorii VII. somniumque omnipotentiae papalis in causa fuit infelicissimorum illorum et iniquissimorum conatuum, quibus is in animum suum induxit, quacunque posset via, vel invito vel consentiënti Henrico et hoc jus antiquum et legitimum imperatorum in romanum Pontificem et jura quoque vel in minores ordines reliqua extorquere [2]). Ebenſo zeugt es ſowohl von einem vom Partei-Intereſſe freieren Sinn als auch von einer richtigern Würdigung des hiſtoriſch Thatſächlichen, daß nunmehr in Betreff der Päpſtin Johanna und des Kaiſers Phokas ſehr bereitwillig auf den Gebrauch Verzicht geleiſtet wird, welchen bisher die Proteſtanten von ſolchen Waffen zu machen pflegten [3]). Wie Weismann überhaupt das Extreme der bisherigen geſchichtlichen Auffaſſung ſo viel möglich von ſich fern zu halten ſuchte, ſo konnte er, was die Häretiker betrifft, ſchon aus dieſem Grunde ſich nicht ſchlechthin auf die Seite Arnold's ſtellen, indem er aber von ihnen weder voraus ſchon eine ſo gute Meinung wie Arnold hatte, noch dem gewöhnlichen ſtren-

1) A. a. O. Bd. 1. S. 433.
2) A. a. O. S. 902.
3) A. a. O. S. 665. 778.

gen Urtheil über sie beistimmen konnte, wurde er auch in dieser Beziehung nur um so mehr auf den richtigen historischen Weg geführt. Er sucht bei den im zweiten Jahrhundert in so großer Zahl hervortretenden Häresen diese auffallende Erscheinung aus ihren natürlichen Ursachen zu erklären, und macht auf die große geistige Gährung und Krisis aufmerksam, welche überhaupt damals stattfand, auf die Nachwirkungen des Judenthums und Heidenthums, den Einfluß der Philosophie, die natürliche Neigung des menschlichen Herzens, der einfachen Wahrheit des Christenthums eine eingebildete höhere Weisheit vorzuziehen, und seine sittlichen Verirrungen durch eine scheinbar ausgedachte Theorie zu rechtfertigen, und ist überdieß sehr geneigt, die oft so abentheuerlich lautenden Nachrichten über die alten Häretiker für übertrieben und erdichtet zu halten [1]). Er urtheilt milder und billiger über die Häretiker und beklagt es bei dem Verfahren gegen sie, daß so oft auch unbedeutende Irrthümer, über welche man besser geschwiegen hätte, aus Streitsucht und Consequenzmacherei so große Bewegungen verursacht haben, selbst die wahren Lehren des Eutyches und Nestorius seien nicht so gefährlich und verwerflich gewesen [2]). Im Allgemeinen läßt sich auf diesen und andern ähnlichen Punkten ein weiterer Fortschritt nicht verkennen, über welchem aber die wesentlichen Mängel, mit welchen Weismann noch auf derselben Stufe mit seinen Vorgängern steht, nicht übersehen werden dürfen. Es gehört dahin vor allem die überspannte Vorstellung von der urbildlichen Vollkommenheit des apostolischen Zeitalters, der Reinheit seiner Lehre und seines Lebens. Das erste Jahrhundert ist, wie es Weismann bezeichnet, das apostolicum, originale, divina simplicitate, humilitate, virtute gloriosum, non quidem suae aetatis naevis et paroxysmis prorsus carens, archetypum tamen sequentium seculorum, sed multum dissimile. Freilich gehört zu diesem ur-

1) A. a. O. S. 123. 162 f.

2) A. a. O. S. 557.

bildlichen, normalen Charakter ganz beſonders die Lehre Jeſu und der Apoſtel, wie kann ſie aber als ein beſonderer Vorzug des erſten Jahrhunderts angeſehen werden? Und wenn doch nicht geläugnet werden kann, daß auch ſchon dieſe erſte Zeit nicht ganz fleckenlos war, wie läßt ſich eine beſtimmte Grenzlinie ziehen, wie relativ wird daher der behauptete abſolute Unterſchied des erſten Jahrhunderts von allen folgenden? Es hat aber auch dieſe Ueberſchätzung des erſten Jahrhunderts auf die Darſtellung der folgenden den nachtheiligen Einfluß, daß, je höher die erſte Zeit geſtellt wird, um ſo tiefer die folgende unter ihr ſtehen muß, daß nicht nur zwiſchen dem erſten und zweiten Jahrhundert ein unendlich großer Abſtand, ſondern auch in der Folge ein immer größerer Verfall angenommen werden muß, ſoſehr, daß, wenn auch einmal ein helleres Licht aufleuchtet, der Zuſtand der Kirche nachher doch wieder weit ſchlimmer wird, als er zuvor war, wie dieß ja zur Zeit der Reformation der Fall war, wo Gott zwar eine neue Periode ſeiner Gnade für die heilsbürftigen Seelen eröffnete, wo aber vindicante Deo, instigante diabolo, apud improbos, ingratos, pertinaces, indociles, dissolutos ac feroces omnium ordinum homines, ipsorum, non Dei, vitio, et per abusum divinorum beneficiorum intolerabilem posteriora facta sunt pejora prioribus. Wozu erweißt aber, muß man fragen, Gott eine ſolche Gnade, wenn ſie doch nur ſolche Folgen hat? Etwa nur dazu, damit er um ſo mehr Gelegenheit zum Strafen hat, oder um die Wenigen, die auch in ſolchen Zeiten als glaubige Seelen ausharren, um ſo herrlicher zu belohnen? Es fehlt hier noch der Begriff einer dem Weſen der Kirche immanenten Entwicklung, womit auch der Mangel zuſammenhängt, daß die Darſtellung, ohne den Gang der Ereigniſſe im Großen in's Auge zu faſſen, zu ſehr bei Einzelnheiten ſtehen bleibt, und großentheils nur aus biographiſchen Notizen über Lehrer und Vorſteher der Kirche beſteht. Arnold hat doch wenigſtens die Unterſcheidung des inwendigen und auswendigen Zuſtandes der Kirche zu einer ſtehenden Eintheilung gemacht. Endlich hat auch

Weismann die so äußerliche Form der Erzählung nach Jahrhunderten noch nicht von sich abgestreift, obgleich schon damals Rechenberg in seinem kirchenhistorischen Lehrbuch [1]) den Uebergang zur Perioden-Eintheilung gemacht hatte. Da Perioden nur da angenommen werden können, wo eine bestimmte Reihe der Begebenheiten zu ihrem Ablauf kommt, und ein neuer Wendepunkt eintritt, so setzt die Eintheilung nach Perioden schon einen Blick voraus, welcher in den objektiven Zusammenhang des Geschehenen tiefer einzudringen, und die verschiedenen in ihm enthaltenen Momente genauer zu unterscheiden im Stande ist. Die kürzere Zusammenfassung des Ganzen für den Zweck einer allgemeinen Uebersicht nöthigt von selbst, größere Abschnitte zu machen und sie unter bestimmte allgemeine Gesichtspunkte zu stellen, wie dieß auch Rechenberg gethan hat, nur gehört dazu auch die weitere Aufgabe, die unterschiedenen Momente als die Totalität des Begriffs in ihrer Einheit zu begreifen.

Die ganze Behandlung der Kirchengeschichte in einem Werke, wie das Weismann'sche ist, welchem einige andere ziemlich nahe stehen [2]), zeigt den allgemeinen Fortschritt, welchen der Geist der

---

1) Summarium historiae ecclesiasticae in usum studiosae juventutis Leipzig 1697. Er nahm folgende, den Jahrhunderten so viel möglich angepaßte, im Allgemeinen aber richtig bestimmte Perioden an, 1. periodus ecclesiae plantatae et propagatae, die drei ersten Jahrhunderte, 2. per. ecclesiae sub imperio romano et byzantino libertate gaudentis, von Constantin bis Phokas, 3. per. eccl. pressae et obscuratae, besonders wegen der wachsenden Uebermacht des römischen Bischofs, des drückenden Verhältnisses zum Muhamedanismus und des tiefen Verfalls der Gelehrsamkeit und Theologie, vom Anfang des siebenten bis zum Ende des zehnten Jahrhunderts, 4. per. eccl. sub tyrannide romani Pontificis et jugo saraceno-turcico gementis et lamentantis vom Anfang des eilften bis zum Ende des fünfzehnten Jahrhunderts, 5. per. eccl. purgatae et liberatae, vom Reform. Jahrhundert bis zum achtzehnten.

2) Neben Weismann verdient mit besonderer Auszeichnung der reformirte Kirchenhistoriker Friedrich Spanheim genannt zu werden, dessen Hi-

Zeit ſchon jetzt auch auf dem Gebiet der Kirchengeſchichte gemacht hat. Schon äußerlich läßt ſich an den kirchenhiſtoriſchen Werken dieſer Periode wahrnehmen, wie es dem mit dem gewaltigen Stoff ringenden Geiſt mehr und mehr gelingt, die Herrſchaft über ihn zu gewinnen. Die ältern Werke, die Centurien der Magdeburger, die Annalen des Baronius, auch noch die Arnold'ſche Kirchen- und Ketzerhiſtorie imponiren durch ihren ſo bedeutenden Umfang, man erſtaunt über den Fleiß, der ſo vieles geſammelt, und in dieſen Werken, wie in reichhaltigen Vorrathshäuſern, zum Gebrauch für alle folgenden Zeiten niedergelegt hat, aber der Inhalt dieſer Werke iſt großentheils noch ein roher Stoff, eine bloße Sammlung von Materialien, welche erſt kritiſch geſichtet und für den Zweck einer zuſammenhängenden geſchichtlichen Darſtellung verarbeitet werden mußten. Die Maſſe hat noch weit das Uebergewicht über

storia ecclesiastica a nato Christo ad coeptam superiore sec. reformationem (in Spanheim's Opera, quatenus complectuntur geogr. chronol. et hist. etc. (Lugd. Bat. 1701. S. 486—1918.) in einem mäßigen Umfang einen an ſpeciellen Data ſehr reichen und größtentheils zweckmäßig ausgewählten Inhalt gibt, aber noch ganz den polemiſchen Geiſt der Centurien gegen das antichriſtliche Papſtthum athmet, welchem Spanheim auch die Fabel de papa femina nicht erlaſſen wollte. Glücklicher trat er in ſeinen in einer eigenen Abhandlung ausgeführten Zweifeln gegen die Reiſe des Petrus nach Rom, ſeinen Bemerkungen gegen den in ſeiner Kirchengeſchichte öfters ſcharf gerügten Baronius, und den derſelben vorangeſtellten canones isagogici et critici ad fontes genuinos christianae antiquitatis discernendos a nothis ac suppositiis, in die Fußſtapfen ſeiner reformirten Vorgänger in der hiſtoriſchen Kritik. Nur eine kurze compendiariſche, mit Namen und Einzelnheiten überfüllte, aber von freiſinniger Auffaſſung und ſelbſtſtändigem Urtheil zeugende Ueberſicht gab Ch. M. Pfaff in ſeinen Institutiones hist. eccles. 1721. Wie Spanheim und Weismann folgte auch er der Reihe der Jahrhunderte, machte aber wenigſtens auf die vier Epochen von Auguſt bis Conſtantin, von Conſtantin bis Carl den Großen und das Schisma der lateiniſchen und griechiſchen Kirche, von da bis zur Reformation und von der Reformation bis zur Gegenwart aufmerkſam.

die Form. Mit je besserem Erfolg aber das Feld der Kirchengeschichte immer weiter angebaut wurde, mußte der umfangreiche Inhalt in's Kürzere zusammengezogen, das Wesentliche vom Unwesentlichen strenger geschieden, das Einzelne nach seiner verschiedenartigen Beschaffenheit unter bestimmte Gesichtspunkte gestellt und das Ganze in eine leichter zu handhabende und gefälligere Form gebracht werden. Schon mit dem Weismann'schen Werk tritt man aus der langen Reihe der schwerfälligen Folianten, wie aus den Hallen eines alterthümlichen Gebäudes, in das bequemere Wohnhaus der nur einen mäßigen Raum einnehmenden Quartanten ein, und die Compendien, Summarien und Breviarien, die seit dem Anfang des achtzehnten Jahrhunderts ein nicht unwichtiger Bestandtheil der kirchenhistorischen Literatur werden, geben noch besonders das Bestreben kund, den vorhandenen Stoff immer mehr zu durchdringen, und für den allgemeineren Gebrauch so übersichtlich als möglich zu gestalten. Es ist jetzt überhaupt die Zeit, in welcher, je weiter man im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts fortschreitet, das bisher so vorherrschende religiöse und dogmatisch kirchliche Interesse einem freieren, vielseitigeren und universelleren Streben weichen muß, die hemmenden Bande der kirchlichen Auktorität werden schwächer, und je freier man sich von ihnen fühlt, wird der in sich selbst zurückgehende Geist nicht nur seiner Freiheit und Selbstständigkeit sich bewußt, sondern auch auf einen Standpunkt gestellt, von welchem aus ihm das, was bisher für ihn nur Gegenstand eines sehr beschränkten partikulären Interesses war, in einem ganz andern, ein neues Gebiet des geistigen Strebens eröffnenden Licht erscheint. Auf dem Gebiet der Kirchengeschichte gibt der allmählig erfolgende allgemeine Umschwung sich dadurch zu erkennen, daß die bisher vorzugsweise im Dienste der Polemik und des Partei-Interesses stehenden kirchenhistorischen Studien von dieser Heteronomie sich mehr und mehr emancipiren und ihren Werth und Reiz in sich selbst haben. Während man bisher immer nur die Kirchengeschichte in ihrem ganzen Umfang für seine partikulären Zwecke

verwenden zu können glaubte, wendet sich das jetzt erwachende reinere geschichtliche Interesse, das Interesse an der Geschichte als solcher, hauptsächlich auch Specialuntersuchungen zu, und mehrere Werke dieser Art schon aus der Mitte und zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts, wie namentlich die geschichtlichen Monographien G. Calixts und die durch historische Kritik sehr rühmlich sich auszeichnenden Schriften der Geschichtsforscher aus der reformirten Kirche, J. Daillé, D. Blondel, J. und S. Basnage u. a. geben den Beweis, welchen ganz andern, weit objektiveren Inhalt und Werth die auf solchen Grundlagen sich aufbauende Kirchengeschichte erhält. Vergleicht man die den ersten Decennien des achtzehnten Jahrhunderts angehörenden kirchenhistorischen Werke mit den älteren, so ist leicht zu sehen, welche Fortschritte schon jetzt geschehen sind, wie die allgemeine Ansicht sich geändert hat, wie vieles schon angeregt ist, welche wichtige kritische Fragen zur Sprache kommen, wie so oft das zwischen entgegengesetzten Behauptungen schwankende Urtheil erst festgestellt werden muß, wie vielfach überhaupt der Boden, auf welchem man sich bewegt, schon jetzt durchgearbeitet, mit neuen Forschungen und Ideen bereichert und sein weiterer Anbau nach Inhalt und Form vorbereitet ist. Aber alles dieß ist eine kaum erst angefangene Arbeit, und es müssen erst noch die rechten Arbeiter kommen, um das begonnene Werk im größeren Styl weiter fortzuführen.

Die Nächsten, die in diese Arbeit eintreten, sind Mosheim und Semler, welchen man auch noch den jüngern Walch beigesellen kann.

In der Reihe der Kirchenhistoriker alter und neuer Zeit hat kaum ein andrer Name einen besseren Klang als der des berühmten Kanzlers der aufblühenden Georgia Augusta [1]). Man ist all-

1) Vgl. Lücke's Programm zum Jubelfest der Göttinger Universität im Jahr 1837 mit der Narratio de Ioanne Laurentio Moshemio. S. 37 f. Mosheim schrieb zuerst Institutiones historiae ecclesiasticae Novi Testamenti

gemein darüber einverstanden, daß er nicht nur die gewöhnlichen Eigenschaften eines Kirchenhistorikers in der glücklichsten Vereinigung besaß, sondern auch noch besonders durch eine geistreiche und geschmackvolle Behandlung sich auszeichnete. Selbst die Fehler, von welchen auch er nicht freigesprochen werden kann, rechnet man ihm wieder zum Lob an, da sie ihre Quelle hauptsächlich in der ihm in so hohem Grade eigenen Combinationsgabe hatten. Datirt man von ihm mit Recht die neuere kirchliche Geschichtsschreibung, so tritt schon an ihm das Charakteristische derselben in sehr bestimmten Zügen hervor, indem es nur darin erkannt werden kann, daß die Kirchengeschichte das feierliche kirchenväterliche Costüm, in welchem sie selbst noch in Arnold wenigstens als ernste Sitten- und Bußpredigerin auftrat, nunmehr ablegte, und mehr und mehr in das leichte moderne Gewand der politischen Geschichte sich kleidete. Dieß ist das Wesentliche der auf verschiedene Weise sich modificirenden Grundanschauung.

Was bei Mosheim zunächst hervorzuheben ist, ist das Methodische seines Verfahrens. Was die Kirchengeschichte ist, wie ihr Begriff zu bestimmen ist, hat man bisher noch zu wenig gefragt. Die ältern Kirchenhistoriker gehen meistens (nur die Centuriatoren stellen die Idee ihres Werks bestimmter voran) ohne Umschweif an

---

im Jahr 1726. Er theilte sie in vier Bücher oder Perioden, vollendete aber nur drei. Eine neue Ausgabe waren die Institutiones hist. antiquioris im Jahr 1737, auf welche er im Jahr 1741 als besonderes Werk die Institutiones historiae recentioris folgen ließ. Schon im Jahr 1739 hatte er die alte Kirchengeschichte neu zu bearbeiten angefangen in den Institutiones historiae eccles. saeculi primi majores. Dazu kommen noch neben dem Versuch einer gründlichen und unparteiischen Kirchen- und Ketzergeschichte 1746 (über die Ophiten und die Apostelbrüder) und dem anderweitigen Versuch einer vollständigen und unpartheiischen Ketzergeschichte 1748 (über Servet) die beiden Hauptwerke De rebus Christianorum ante Constantinum Magnum Commentarii 1753 und Institutionum historiae eccles. antiquae et recentioris libri IV. 1755., welche letztere in der deutschen Uebersetzung die eigentliche Mosheim'sche Kirchengeschichte sind.

die Löſung ihrer Aufgabe. Je lebhafter ihr unmittelbares Intereſſe darauf gerichtet iſt, entweder das Papſtthum anzugreifen, oder es zu vertheidigen, oder die Ketzer als Unterdrückte und die Orthodoxen als ihre Unterdrücker darzuſtellen, um ſo mehr geht ihnen in dieſen partikulären Zweck der ganze Begriff der Kirchengeſchichte auf und ſie reflektiren darüber nicht weiter. Weismann hat zwar ſeiner Kirchengeſchichte eine dissertatio praeliminaris vorangeſchickt, aber er handelt in ihr nur de praecipuis quibusdam, quae prae multis aliis attendi merentur, impedimentis scribendae vel legendae cum fructu historiae ecclesiasticae, die er in der Einſeitigkeit der Berichte, der übertriebenen Zweifelſucht, dem unverſtändigen Legendismus, dem heftigen Parteigeiſt, dem knechtiſchen Sinn der Menſchen, der Vielwiſſerei der Gelehrten u. ſ. w. findet. Mosheim geht vom Begriff der Kirchengeſchichte ſelbſt aus, und definirt ſie als die klare Erzählung deſſen, was ſich in der Geſellſchaft der Chriſten äußerlich und innerlich ereignet hat, in ſolcher Weiſe, daß wir aus dem Zuſammenhang der Urſachen und Wirkungen die göttliche Vorſehung bei ihrer Stiftung und Erhaltung kennen lernen, und weiſer und frömmer werden. Er vergleicht dieſe Geſellſchaft mit einem Staat, deſſen Zuſtand ſowohl durch das, was ihm von außen begegnet, als auch innerlich, auf verſchiedene Weiſe ſich ändert, und macht daher die Unterſcheidung des Aeußern und Innern zur Haupteintheilung der Kirchengeſchichte. Die äußere hat zu erzählen, was der chriſtlichen Geſellſchaft Glückliches oder Unglückliches widerfahren iſt, die innere bezieht ſich auf das Chriſtenthum als Religion, die Veränderungen, die in dieſer Hinſicht ſtattgefunden haben. Auch hier wird die Analogie mit dem Staat zu Hülfe genommen, um alles, was zum Inhalt der Kirchengeſchichte gehört, auf die dem Begriff der Sache entſprechende Weiſe einzutheilen und zu ordnen. Auch die Kirche hat ihre Regenten, in den Lehrern, von welchen die, die theils als Vorſteher einzelner Gemeinden, theils durch ihre Schriften ſich beſonders ausgezeichnet haben, eine Hauptrolle in der Geſchichte

ſpielen, die Kirche hat ferner ihre Geſetze, ſowohl göttliche als menſchliche, jene ſind die in den heiligen Schriften enthaltenen Glaubens- und Sittenlehren, dieſe betreffen hauptſächlich den Cultus und was mit ihm zuſammenhängt. Alles alſo, was in allen dieſen Beziehungen im Laufe der Zeit in der Kirche ſich verändert hat, iſt Gegenſtand der Kirchengeſchichte, wobei gleichfalls wieder die Analogie der Kirche mit dem Staat zu Grunde gelegt wird. Wie in den weltlichen Staaten von Zeit zu Zeit Kriege und Unruhen entſtehen, ſo iſt dieß auch in der Kirche der Fall, in welcher über Lehren und Gebräuche viele Streitigkeiten entſtanden ſind, deren Urheber in der kirchlichen Sprache Häretiker genannt werden. Mosheim ſtellt ſich nicht mit der parteiiſchen Vorliebe Arnold's von vorn herein auf die Seite der Häretiker, aber auch er nimmt ſich ihrer wenigſtens ſo weit an, daß er von ihrem Namen und Begriff alles Gehäſſige abſtreift. Er hält blos das Allgemeinſte feſt und will, abgeſehen von dem Inhalt der Lehren und Meinungen, in einem rein formellen Sinn unter Häretikern blos diejenigen verſtanden wiſſen, welche durch eigene oder fremde Schuld Unruhen und Streitigkeiten in der chriſtlichen Geſellſchaft veranlaßt haben.

Schon dieſe Begriffsbeſtimmungen, durch welche zunächſt nur der Begriff der Kirche definirt und ihr Gebiet abgegrenzt werden ſoll, zeigen deutlich, daß wir hier auf einem weſentlich andern Standpunkt ſtehen. Der Kirchengeſchichte iſt das ſpecifiſch-kirchliche und partikuläre Intereſſe, das ihre bisherigen Geſchichtſchreiber beſeelte, genommen. Die Kirche iſt nur ein Verein von Menſchen, wie der Staat. Sieht man weder auf den Inhalt der Lehre, welche der Kirche zu Grunde liegt, noch auf die beſtimmte Form der Regierung, wie ſie durch das Papſtthum gegeben iſt, ſo bleibt nur das Allgemeinſte, das die Kirche mit dem Staat gemein hat, daß ſie überhaupt eine Geſellſchaft von Menſchen iſt, welche, wie jede andere organiſch verbundene Geſellſchaft, die Einheit eines Ganzen bilden. Betrachtet der Geſchichtſchreiber die Kirchengeſchichte aus

dieſem allgemeinen Geſichtspunkt, ſo iſt er ſchon in der Lage, ſich in ein rein objektives Verhältniß zu ihr zu ſetzen, es iſt ihm nur darum zu thun, überhaupt zu wiſſen, was ſich in der chriſtlichen Kirche ereignet hat, die Veränderungen zu erzählen, welche den Inhalt ihrer Geſchichte ausmachen, und alle Motive, durch welche Andere ſo oft beſtimmt worden ſind, die Intereſſen der Gegenwart in die Vergangenheit hineinzulegen, müſſen ihm fremd bleiben. Mosheim iſt ſich dieſer Objektivität ſeines Standpunkts bewußt, und ſtellt ausdrücklich die Unabhängigkeit von allem Subjektiven, das auf die geſchichtliche Auffaſſung Einfluß haben kann, als wichtigſten Grundſatz der kirchlichen Geſchichtſchreibung auf. Er ſpricht von einem dreifachen Abhängigkeitsverhältniß, in das man ſo leicht durch Zeiten, Menſchen und Meinungen verſetzt werde. Die Zeiten, in welchen wir leben, haben ſo große Macht über uns, daß wir die alten Zeiten nach ihnen beurtheilen, und glauben, was jetzt geſchehen oder nicht geſchehen kann, habe auch vormals geſchehen oder nicht geſchehen können. Die Menſchen, auf deren Zeugniß wir großen Werth legen, beſonders die, die in großem Ruf der Heiligkeit und Tugend ſtehen, täuſchen uns durch ihr Anſehen. Die Vorliebe für die Lehren und Meinungen, welchen wir zugethan ſind, beherrſcht uns ſo, daß wir, oft ohne es zu wiſſen, die Begebenheiten in ein falſches Licht ſtellen. Gar zu oft argumentire man nur ſo: weil wir ſo denken, müſſen auch die alten Chriſten ſo gedacht haben, weil wir dieß für einen ächt chriſtlichen Grundſatz halten, alſo müſſen auch ſie ihn befolgt haben, weil jetzt dieß nicht geſchieht, alſo iſt es auch ſonſt nicht geſchehen. Bedenkt man, wie wenig es den bisherigen Kirchenhiſtorikern darum zu thun war, das Objekt ihrer Darſtellung ſich ſo gegenüberzuſtellen, daß es von den Einwirkungen ihrer eigenen Subjektivität nicht berührt werden konnte, ſo muß man es ganz natürlich finden, daß Mosheim in dem ſo beſtimmt ausgeſprochenen Bewußtſein der Aufgabe des Geſchichtſchreibers, ſich und ſein Objekt ſo viel möglich auseinander zu halten, der höhern Stufe der Geſchichtſchreibung, auf welcher er

ſtand, ſich ſelbſt bewußt war. Es läßt ſich nicht läugnen, daß ſeine hiſtoriſchen Darſtellungen den Charakter einer Objektivität an ſich tragen, wie ſie bisher auf dem Gebiet der Kirchengeſchichte nirgends zu finden war, und es zeugt auch ſchon der ruhige, gemeſſene, von aller Aufregung freie Ton, welcher ihm durchaus eigen iſt, von dem Vorzug, welcher ihm in dieſer Hinſicht zuerkannt werden muß. Es könnte nur ſcheinen, dieſe Objektivität der Darſtellung gehe bisweilen in eine gar zu große Intereſſeloſigkeit über. Wie kalt und gleichgültig geht Mosheim an ſolchen Scenen, wie die zu Canoſſa, vorüber, bei welcher doch keiner der bisherigen deutſchen Kirchenhiſtoriker ſein nationales Selbſtgefühl zurückzuhalten vermochte. Wie ganz anders iſt dieß bei Mosheim, welchem ſchon die wenigen Worte, die er der bloßen Erzählung der Sache widmet, ein gar zu großer Aufwand für ſie zu ſein ſcheinen. Dieß hängt ſchon mit demjenigen zuſammen, was nun hauptſächlich zur Charakteriſtik der Mosheim'ſchen Geſchichtſchreibung hervorzuheben iſt. Seine Geſchichtsanſchauung beſteht weſentlich darin, daß ihm die Kirche zum Staat wird. Indem er ſich aber dabei nur an das halten kann, was die Kirche äußerlich mit dem Staat gemein hat, wird ihm der Begriff der Kirche ſelbſt ein ſehr äußerlicher und unlebendiger. Es gelingt ihm daher auch nicht, die verſchiedenen, zum Inhalt der Kirchengeſchichte gehörenden Beſtandtheile in ihrem organiſchen Zuſammenhang zu begreifen. Die Anordnung des geſchichtlichen Stoffs innerhalb jeder Periode war bisher gleichfalls noch ſehr mangelhaft. Wie unlogiſch iſt der Schematismus der Centurien, wie wenig genügt es, mit Arnold zwiſchen dem äußern und innern Zuſtand der Kirche zu unterſcheiden, wenn es neben dieſer Haupteintheilung noch ſo Manches gibt, was ihr blos äußerlich zur Seite geſtellt wird! Mosheim ſucht die Eintheilung des Inhalts aus dem Begriff der Kirche abzuleiten, wie vag iſt aber die Unterſcheidung des Aeußern und Innern, und wie ungleich wird das Ganze getheilt, wenn die äußere Geſchichte nur die Bekehrungen zur Ausbreitung des Chriſtenthums und die Ver-

folgungen durch äußere Feinde in ſich begreift, alles Andere aber der innern zufällt! Die letztere enthält ſomit alles, was ſich nicht blos auf den Lehrbegriff, ſondern auch auf den Cultus und die Verfaſſung der Kirche bezieht. Wie äußerlich iſt aber dieſe Zuſammenſtellung, wenn ſie nur dadurch motivirt wird, die Vorſteher der Kirche ſeien urſprünglich die Lehrer geweſen, und weil der Staat nicht blos Regierende, ſondern auch Geſetze haben müſſe, nach welchen er regiert wird, ſo habe auch die Kirche ihre Geſetze, in der Lehre, die den Inhalt der chriſtlichen Religion ausmacht, wie wenn die Lehre als eine göttlich geoffenbarte nur dazu da wäre, damit die Kirche regiert werden kann, ſomit nur um der Kirche willen, und nicht vielmehr die Kirche der Lehre zu ihrer praktiſchen Wirkſamkeit dienen ſollte! Man erhält ſo weder eine logiſch begründete, noch eine erſchöpfende Eintheilung. Noch wichtiger aber iſt die Frage: wenn die Kirchengeſchichte erzählen ſoll, was ſich in der Kirche ereignet hat, ſomit vorauszuſetzen iſt, daß nicht alles von Anfang an ſich gleich geblieben, ſondern ſich mehr oder minder verändert hat, was iſt denn die Urſache dieſer Veränderungen, das bewegende Prinzip der Entwicklung der chriſtlichen Kirche? Es zeigt ſich auch hier wieder der Mosheim'ſche Begriff der Kirche ſo äuſſerlich und inhaltsleer, daß man aus ihm nicht begreifen kann, warum es überhaupt eine Geſchichte der Kirche gibt. Eine Geſchichte der Kirche gibt es freilich, weil ſich ſo Vieles in ihr verändert hat, wenn aber dieſe Veränderungen nur zufällige und willkürliche ſind, nur ſolche, von welchen niemand wiſſen kann, woher ſie kommen und wohin ſie gehen, ſo genügt dieß dem Begriff der Geſchichte nicht. Wie kann es aber andere Veränderungen geben, als nur ſolche, wenn man dem Begriff der Kirche jeden beſtimmten und konkreten Inhalt genommen und ihn ſoſehr auf Eine Linie mit dem Staat geſetzt hat, daß man nur das Allgemeinſte von der Kirche ausſagen kann, ſie ſei eine dem Staat analoge Geſellſchaft von Menſchen? Soll dieſe Geſellſchaft eine Geſchichte haben, ſo kann man demnach auch in dieſer Beziehung

nur bei dem Allgemeinſten ſtehen bleiben, daß ſie, weil die Geſchichte überhaupt Bewegung, Veränderung iſt, eine Reihe von Veränderungen durchlaufen hat, was aber das innere bewegende Prinzip dieſer Veränderungen iſt, und wo ihr Ziel und Endzweck liegt, muß dahin geſtellt bleiben, und doch ſpricht Mosheim ſelbſt von einem Zuſammenhang der Urſachen und Wirkungen, aus welchen das Göttliche der Kirche in ihrer Stiftung und Erhaltung erkannt werden ſoll. Wie iſt aber dieß möglich, wenn man überhaupt nicht weiß, warum es eine Geſchichte der Kirche gibt? Dieß wußte die ältere dualiſtiſche Geſchichtsbetrachtung weit beſſer zu ſagen, wenn ſie den Teufel zum ſollicitirenden Prinzip der geſchichtlichen Bewegung der Kirche machte, und, nachdem einmal die Kirche da war, alle wichtigeren Momente ihrer Geſchichte als Reaktion von der einen oder der andern Seite auffaßte. Es läßt ſich nur aus der Identificirung der Kirche mit dem Staat erklären, daß der Mosheim'ſche Begriff der Kirche ein ſo unlebendiger iſt. Betrachtet man die Kirche nach ihrer Analogie mit dem Staat, ſo iſt es nur conſequent, wenn man auch das Epochemachende ihrer Geſchichte vorzugsweiſe nach politiſchen Geſichtspunkten fixirt. Je lebendiger der Begriff der Kirche aufgefaßt iſt, um ſo ſicherer wird man auch aus den Epochen der Geſchichte ihre geſchichtliche Gliederung herauszufinden wiſſen. Es läßt ſich daher voraus ſchon auch in dieſer Beziehung nichts Beſonderes bei Mosheim erwarten. Er hat ſogar die alte Eintheilung nach Centurien beibehalten, nur hat er ſie zu einer bloßen Unterabtheilung gemacht, indem er es doch zugleich für zweckmäßig erachtete, eine Eintheilung nach größeren Perioden über ſie zu ſtellen. Es werden vier durch Hauptveränderungen bezeichnete Perioden angenommen, von welchen die erſte bis Conſtantin, die zweite bis auf Karl den Großen, die dritte bis Luther und die vierte bis in die neueſte Zeit geht. Bei dieſer Eintheilung muß auffallen, daß der lange Zeitraum von Conſtantin bis zur Reformation, in welchem das hierarchiſche Syſtem der Kirche ſich ſo großartig entwickelt hat, gerade durch Karl den Großen ab-

getheilt iſt, wobei demnach die politiſche Geſchichte auch wieder maaßgebend für die Geſchichte der Kirche war. Ueberhaupt aber werden zwar dieſe Abſchnitte gemacht, aber ſie werden nicht weiter motivirt, und man erhält daher auch keinen weitern Aufſchluß darüber, worin das Epochemachende dieſer Zeitpunkte beſtand, und wie ſie ſich ſowohl zu einander als zu dem Begriff der Kirche ſelbſt verhalten. Wie wenn alles dieß ſich von ſelbſt verſtände, wendet ſich der Geſchichtſchreiber überall ſogleich zu der Erzählung des Einzelnen. Für die Geſchichte des Lehrbegriffs wird als leitender Gedanke nur die allgemeine Bemerkung vorangeſchickt, es ſei hauptſächlich darauf zu ſehen, welche Vorſtellung man in den verſchiedenen Zeiten der Kirche von dem Werth der heiligen Schrift hatte und wie man ſie erklärte, weil eben davon der ganze Zuſtand der Religion abhängig geweſen ſei.

Der allgemeine Mangel der Mosheim'ſchen Geſchichtsanſchauung iſt die Veräußerlichung und Verweltlichung, oder die Verallgemeinerung des Begriffs der Kirche. Zu welcher abſtrakten Allgemeinheit iſt der Begriff der Kirche verflacht, wenn man den Mosheim'ſchen Begriff mit demjenigen zuſammenhält, was die ältern Kirchenhiſtoriker unter der Kirche verſtanden! War ihnen die Kirche das ſichtbare Reich Gottes in ſeinem Gegenſatz zum Reich des Satan, ſo haben wir hier nur eine Geſellſchaft von Menſchen, iſt dort der ſubſtanzielle Inhalt der Kirche das geoffenbarte Wort Gottes, deſſen Gefäß gleichſam nur die Kirche iſt, ſo iſt hier von Geſetzen die Rede, nach welchen die Kirche regiert wird, ſind dort die Häretiker die, die ſich am Inhalt der göttlichen Lehre verſündigen, ſo ſind ſie hier nur die Friedens- und Ruheſtörer, wie wenn, damit nur nicht Streit und Unruhe entſteht, überhaupt nichts geſchehen dürfte, wodurch der urſprüngliche Zuſtand der Kirche ſich ändert. So ſehr aber dadurch der Begriff der Kirche ſeine ſpecifiſche Bedeutung verloren zu haben ſcheint, ſo kann es doch nur als ein weſentlicher Fortſchritt betrachtet werden, daß an die Stelle jenes beſchränkten Dualismus eine freiere und univerſellere Anſicht

vom Wesen der Kirche getreten ist; es ist nun wenigstens eine neue Form der Anschauung gegeben, und es kommt nur darauf an, daß sie auch mit dem ihr entsprechenden Inhalt erfüllt wird. Die leere Form muß erst den Geist in sich aufnehmen, durch welchen der Begriff der Kirche ein lebendiger wird und das Prinzip seiner geschichtlichen Bewegung in sich selbst hat. Daß es Mosheim auch daran nicht fehlen ließ, zeigt das ihm eigene Streben nach einer pragmatischen Behandlung der Geschichte. Bei den ältern Kirchenhistorikern bestand ihr Geschichtspragmatismus darin, daß sie überall, wo eine wichtigere Veränderung in dem Zustand der Kirche stattfand, die Reaktion des einen oder des andern der beiden Prinzipien erblickten, in deren Antagonismus die Geschichte der Kirche sich bewegt. In einer politischen Geschichtsanschauung, wie die Mosheim'sche ist, mußte auch der Geschichtspragmatismus einen politischen Charakter annehmen. Statt auf die Absichten und Plane einer übersinnlichen Causalität zurück zu gehen, mußte ihr Bestreben darauf gerichtet sein, in den handelnden Personen die Motive und Triebfedern zu erkennen, aus welchen die Veränderungen in der Geschichte der Kirche hervorgehen. Wie nach Mosheim die Geschichte erst dann ihren wahren Werth und Nutzen hat, wenn sie nicht blos zeigt, was geschehen ist, sondern auch, wie und warum es geschehen ist, oder die Begebenheiten aus ihren Ursachen erklärt, so verlangt er für diesen Zweck von dem Geschichtschreiber besonders, daß er neben den Zeugnissen der Schriftsteller und der Geschichte der Zeiten die menschliche Natur genau kenne, denn wer mit den geistigen Fähigkeiten, den Charakteren, Neigungen, Begierden der Menschen, mit der Macht ihrer Leidenschaften bekannt sei, werde daraus auch das Geschehene um so leichter erklären können. Ganz besonders hält Mosheim eine genauere Kenntniß der Geschichte der Philosophie für nothwendig, um in das innere Leben der christlichen Kirche tiefer hineinzublicken, und wenn er auch nur mit Bedauern von dem Einfluß spricht, welchen menschliche Wissenschaft und Philosophie auf die so sehr

von ihr verſchiedene göttliche Lehre des Chriſtenthums gehabt habe, ſo iſt doch hier gerade vorzugsweiſe das Gebiet, auf welchem er als Geſchichtsſchreiber der chriſtlichen Kirche ſich auszeichnet. Niemand verſtand es ſo ſehr, wie er, mit einem ſo eindringenden Scharfſinn, einer ſo gewandten Combinationsgabe, einem für eine ſolche Aufgabe ſo fähigen und reich ausgeſtatteten Geiſt die verſchiedenen Syſteme zu conſtruiren, in welchen hauptſächlich die geiſtige Bewegung der älteſten Periode beſteht. Das Hauptwerk, in welchem er die Reſultate ſeiner vieljährigen Forſchungen am Speciellſten niederlegte, ſeine Commentarii de rebus Christianorum ante Constantinum Magnum, ſind in dieſer Beziehung ein Epoche machendes Werk der kirchenhiſtoriſchen Literatur, das durch die Unterſuchungen über die Gnoſis überhaupt und die verſchiedenen Zweige, in die ſie ſich theilte, die neuplatoniſche Philoſophie und ihre Beziehung zum Chriſtenthum, das Syſtem des Origenes, das Verhältniß, in welches er Philoſophie und Theologie zu einander ſetzte, und die Grundſätze und Regeln ſeiner allegoriſchen Schrifterklärung, die Lehrbegriffe der antitrinitariſchen Häretiker, das manichäiſche Religionsſyſtem ein neues Licht über dieſen ſo wichtigen Theil der älteſten Kirchengeſchichte verbreitete. Wenn auch ſeine Leiſtungen nur nach dem Maaßſtab der damaligen Zeit zu beurtheilen ſind, und es von unſerem jetzigen Standpunkt aus nicht ſchwer ſein kann, das Mangelhafte, das ſie noch haben, aufzudecken, ſo iſt doch ihr poſitiver Werth immer das Ueberwiegende. Mosheim war wenigſtens überall auf dem richtigen Wege, und es muß als ein beſonderer Vorzug anerkannt werden, daß er nicht blos den Inhalt der Lehren und Syſteme durch die gründlichſte Erforſchung der Quellen ſehr genau darlegte, ſondern auch das Einzelne immer wieder aus dem Zuſammenhang des Ganzen zu begreifen, und auf die Grundanſchauung, aus welcher es hervorgegangen iſt, zurückzuführen ſuchte. So iſt zwar z. B., was die Gnoſis betrifft, die ſogenannte orientaliſche Philoſophie, welche er zur Quelle der Gnoſis machte, eine vage Vorſtellung, und eine

bloße Abſtraktion, und ſeine Darſtellung der gnoſtiſchen Syſteme hat noch die ſchwache Seite, daß er ſich in die perſonificirende, die Ideen zu Symbolen und Mythen geſtaltende Anſchauungsweiſe der Gnoſtiker nicht hineinzufinden wußte, und ſogar die alte Neigung noch ſtark hervorblicken läßt, ſie für Schwärmer und Verrückte zu halten [1]), dagegen hat er aber den dualiſtiſchen Charakter der Gnoſis, den Gegenſatz der beiden Prinzipien, Geiſt und Materie, in welchem ſie die allgemeine Weltanſchauung des Alterthums theilt und mit dem Manichäismus unter denſelben Geſichtspunkt zuſammengehört, ſehr richtig aufgefaßt [2]). Aufs glänzendſte bewährte ſich ſein Talent für ſolche Unterſuchungen in ſeiner Darſtellung des Manichäismus, welche einen ſehr bedeutenden Theil ſeiner Commentarii ausmacht [3]), und ungeachtet des Verfehlten und Irrigen [4]) alles weit übertrifft, was bis auf jene Zeit und noch lange nachher auf dieſem Gebiet der alten Kirchengeſchichte geleiſtet worden iſt. Auch er hatte, wie die Aufmerkſamkeit, die er namentlich der Gnoſis und dem Manichäismus ſchenkte, und die große Sorgfalt und Genauigkeit, mit welcher er ihre Lehrſyſteme entwickelte, beweißt, ein beſonderes Intereſſe für die alten Häretiker, aber ſeine Vor-

1) Vgl. die chriſtliche Gnoſis 1835. S. 5. Auch in den Comment. S. 375 ſagt Mosheim von dem valentinianiſchen Syſtem: In hac longa fabula salis aliquid et sapientiae esse, difficillimum est creditu, et nihil adhuc egerunt, qui ad rationem et veritatem difficiles aegrotantis cerebri nugas revocare voluerunt. Die weitere Ausführung S. 377 f.

2) Vgl. Comment. S. 387: Huc omnis tendit Orientalium, Gnosticorum, Manichaeorum ratio, ut doceant, mundo ex informi et vitiosa materia, invito supremo numine, formato, non exiguam partem divinae et coelestis substantiae, sive casu sive consilio, admistam esse, Deum vero id agere, ut etc. Variae sunt hujus dogmatis formae, aliae subtiliores, aliae crassiores, aliae simpliciores, aliae callidius et ingeniosius contextae, summa vero res ubique eadem.

3) Sie geht von S. 728—910.

4) Vgl. das manich. Religionsſyſtem. Tübingen 1831. S. 105. 120. 163. 168.

liebe für ſie hatte nicht, wie bei Arnold, ihren Grund darin, daß er ſie als Verfolgte und Unterdrückte gegen die Ungerechtigkeit und den Haß der orthodoxen Kirche in Schutz nehmen zu müſſen glaubte, ſondern es war nur das Originelle, Großartige, Geiſtige, das er in ihren Lehren und Syſtemen erkannte, was ihn in ſo hohem Grade anzog. Ja, man ſieht aus ſeiner Darſtellung des Manichäismus nicht undeutlich, wie er das auch bei ihm noch nachwirkende alte Vorurtheil gegen ſolche Häretiker bei ſich erſt überwinden mußte, um am Schluſſe ſeine Reſultate zu einem mildern und billigeren Geſammturtheil zuſammenzufaſſen, als man von vorn herein erwarten konnte. Auch ihm iſt der Manichäismus eine in das Chriſtenthum hereinbrechende nova pestis, superioribus omnibus capitalior, und er ſchildert den Manes als einen homo singularis, welcher ingenii, eloquentiae, temeritatis, omniumque rerum illarum dives, quibus populus moveri ac incendi facile potest, sive animi quodam morbo deceptus, sive gloriae cupiditate inflammatus, novam religionis formam ex Persarum veteri philosophia et christiana disciplina mirabiliter compositam excogitabat, et pro divinitus tradita obtrudere populo audebat, deren Heilslehre portentis licet plena nugisque puerilibus, nullaque gnosticarum fabularum sapientior, multis earum absurdior, latius omnibus superiorum temporum sectis manabat. Und doch mußte er zuletzt von der Lehre des Manes, über welche ſo verſchiedene und ſo entgegengeſetzte Urtheile gefällt worden ſeien, ſagen: fatebitur, cui aequitas curae est, eam, si universim spectetur, hominis esse ingenio minime destituti, tota enim series dogmatum ex paucis nascitur principiis, quae magnam evidentiae speciem habere videntur, et omnes disciplinae partes inter se cohaerent. Im Einzelnen freilich ſei Manches ungereimt und fabelhaft. Da Manes alle Erſcheinungen und Veränderungen der Natur aus ſeinen wenigen Prinzipien nicht habe erklären können, ſei er genöthigt geweſen, einen falſchen Gebrauch von ſeinem Scharfſinn zu machen, Fabeln zu erdichten, und wo die Vernunft nicht

ausreichte, die Phantasie zu Hülfe zu nehmen [1]). Es ist also hiemit doch wenigstens die Consequenz des Systems und der vernünftige Charakter des Ganzen anerkannt. Wie Mosheim die Gnosis und den Manichäismus aus einer orientalischen Philosophie ableitete, aus deren Verbindung mit dem Christenthum nur solche diesem mehr oder minder fremdartige Systeme hervorgehen konnten, so sah er überhaupt in der Philosophie die gefährlichste Feindin des Christenthums. Schon die Kirchenlehrer des zweiten Jahrhunderts seien in der Anwendung der Philosophie auf die christlichen Religionslehren zu weit gegangen, an Sektenstiftern wie Theodotus und Artemon sehe man zuerst, welche Frucht die Aufnahme der griechischen Philosophie unter den Christen getragen habe, insbesondere aber macht er den Alexandrinern, und namentlich dem Origenes, zum Vorwurf, daß durch ihre philosophische Behandlung des Christenthums dasselbe seine ursprüngliche Einfachheit und Würde mehr und mehr verlor, daß humani ingenii argutiae cum divinis sententiis copularentur, difficiles denique contentiones et rixae de mysteriorum quorumdam ratione orirentur. Wie überhaupt fast alle Uebel, durch welche im zweiten Jahrhundert das Christenthum verunreinigt und verfälscht wurde, aus Aegypten gekommen seien, so rechnet Mosheim dahin namentlich auch den Platonismus der Alexandriner, ihre allegorische Schrifterklärung und die von ihnen eingeführte sogenannte disciplina arcani [2]). Auch ihm erscheint demnach in der christlichen Kirche ein fortgehender Kampf mit einem heterogenen feindlichen Prinzip, aber die Stelle des alten arglistigen und heimtückischen, bald da bald dort in den verschiedensten Gestalten aus seinem verborgenen Hinterhalt hervorbrechenden Feindes vertritt nun der denkende und forschende Geist des Menschen, mit welchem man in der Anerkennung seines natürlichen Rechts immer wieder sich aussöhnen muß, so groß auch der Widerstreit

1) A. a. O. S. 885.

2) A. a. O. S. 272. 299. 302. 430. 604.

zu ſein ſcheint, in welchen ſeine philoſophiſchen Gedanken und excentriſchen Spekulationen mit der einfachen Wahrheit des Chriſtenthums kommen. Und je größere Mühe ſich Mosheim mit einem ſo lohnenden Erfolg gegeben hat, die Lehren, Meinungen und Syſteme, die er als die Erzeugniſſe der Philoſophie in der Periode der alten Kirche betrachtete, in ihrem vernünftigen Zuſammenhang aufzufaſſen und darzuſtellen, um ſo mehr hat er dadurch den Beweis gegeben, welcher geiſtige Inhalt überhaupt auf dieſem Gebiet für die Kirchengeſchichte noch zu erobern iſt, wie ſehr ſomit ihr Begriff im Ganzen noch vergeiſtigt werden kann, wenn man von ſolchen Punkten aus in den innern Zuſammenhang der die Kirche bewegenden Mächte tiefer einzudringen lernt.

Im Allgemeinen iſt es als ein Verdienſt Mosheim's anzuerkennen, daß er die Kirchengeſchichte aus der polemiſchen und pietiſtiſchen Beſchränktheit, die ihr noch anhieng, auf den Standpunkt eines freieren und weiteren Geſichtskreiſes herausführte. Wie er ſeine Kirchengeſchichte mit einem ſehr umfaſſenden Ueberblick über die allgemeinen Weltverhältniſſe zur Zeit der Erſcheinung des Chriſtenthums eröffnete, ſo iſt es überhaupt ſein Beſtreben, ſie aus der Welt- und Religionsgeſchichte und der Geſchichte der Philoſophie zu beleuchten, und ſie beſonders durch genauere Erforſchung ſolcher Momente, die ſich auf die Entwicklung des Dogma und das innere Weſen des Chriſtenthums beziehen, mit einem neuen geiſtigen Inhalt zu bereichern.

Geht man mit dieſem Eindruck der kirchenhiſtoriſchen Schriften Mosheim's von ihm zu Semler fort, ſo ſcheint Semler von ſeiner Seite alles zu thun, den höhern, durch Mosheim geweckten Begriff der Kirchengeſchichte uns wieder zu nehmen, und unſere Meinung von dem Aufſchwung, welchen die kirchliche Geſchichtſchreibung mit Mosheim genommen hat, ſehr herabzuſtimmen. Auch von Semler vernehmen wir, wie von einem zweiten Arnold, dieſelbe durch alle ſeine kirchenhiſtoriſchen Schriften hindurchgehende Klage, daß es noch immer keine wahre und wirkliche Kirchengeſchichte

gebe, daß alles, was bisher nicht blos von Katholiken, sondern auch von Protestanten auf diesem Gebiete geleistet worden ist, auch nicht einmal den Namen der Kirchengeschichte verdiene. Auch er hegt denselben Argwohn und Widerwillen gegen die herrschende Kirche, sittliche Achtung kann man auch nach seiner Ansicht nur den Ketzern ertheilen, alle andern verdienen eine solche nicht; mit der tiefsten Geringschätzung spricht auch er, wie Arnold, selbst von den angesehensten Kirchenlehrern. Ueberall sieht er nur einen gräulichen Anwachs von Dummheit und Aberglauben, worunter die Herrschaft der Bischöfe sehr bequem habe befestigt werden können; unter der Larve der christlichen geheimnißvollen Religion habe Verwirrung und Verderbniß immer mehr überhand genommen, über den Seltsamkeiten der Gedanken einiger ungeistlichen Köpfe sei die so leichte allgemeinnützliche Kraft der so faßlichen und überzeugenden Lehre Jesu gar vergessen und als der geringere Theil, worin keine erstaunlichen Sonderlichkeiten vorkamen, hintangesetzt worden. Lange genug haben gutmeinende Christen ihre guten, andächtigen Vorstellungen als den Kern jener glänzenden Schalen angesehen, den doch wirklich jene ungebesserten und meist unwürdigen Christen nicht selbst zur Absicht gehabt haben [1]). Alles dieß hat man von Arnold oft genug gehört. Da nun nicht anzunehmen ist, daß Semler der bloßen Wiederholung der Arnold'schen Klagen und Behauptungen seinen kirchenhistorischen Ruf verdankt, so hat man bei seiner Beurtheilung hauptsächlich darauf zu sehen, was ihn bei allem, was er mit Arnold gemein hat, gleichwohl wesentlich von ihm unterscheidet. So charakteristisch seine allgemeine Geschichtsanschauung in allen seinen kirchenhistorischen Schriften hervortritt, so ist es doch nicht sehr leicht, seine zum Theil an Unklarheit leidenden Vorstellungen und nicht genug motivirten Behauptungen auf ihren klaren Begriff zu bringen.

---

1) Man vergl. z. B. den Versuch eines fruchtbaren Auszugs der Kirchengeschichte 1. S. 99. 105. 115. 117. u. s. w.

An der Mosheim'ſchen Definition der Kirchengeſchichte, nach welcher ſie die klare Erzählung der die chriſtliche Geſellſchaft betreffenden Begebenheiten iſt, macht Semler die Ausſtellung, alle Hiſtorie ſei eine Erzählung ſolcher Begebenheiten, welche ihr Urheber für merkwürdig, nützlich, oder wahr halte. Nach der Verſchiedenheit der Subjekte werde daſſelbe Objekt verſchieden aufgefaßt. Dieſe Verſchiedenheit liege nicht gerade in dem böſen oder parteilichen Vorſatz der Geſchichtſchreiber, ſondern in der Natur der Sache, ſie ſei eine Folge der erhabenſten Haushaltung Gottes in der Menſchenwelt, man habe ſie jedoch bisher gar zu wenig beachtet. Wenn nun bei einem Schriftſteller noch die Abſicht hinzukomme, durch ſeine Darſtellung einen beſtimmten Zweck zu erreichen, ſo liege die Urſache, warum dieſelben Begebenheiten ſo verſchieden erzählt werden, klar vor Augen. Was ein Schriftſteller für merkwürdig, nützlich oder auch wohl ſelbſt für wahr halte, das erzähle er auch mit lebhafter Theilnahme, aber es ſei hiemit noch nicht alles wirkliche Geſchichte, vieles habe der Geſchichtſchreiber ſelbſt willkürlich oder unwillkürlich erſt zur Geſchichte gemacht, er gebe der Erzählung eine in den Begebenheiten ſelbſt nicht objektiv begründete Richtung [1]). So wahr dieß iſt und mit ſo gutem Grunde daher auch verlangt werden kann, daß wir unſern Standpunkt von dem der Geſchichtſchreiber unterſcheiden, ſo groß iſt der Sprung, welchen Semler macht, wenn er ſo ſchließt: weil wir als das wahre Weſen des Chriſtenthums nur das erkennen können, was das Chriſtenthum zur moraliſchen Religion macht, ſo können die, welche dieſe Anſicht nicht haben und das freie Wachsthum moraliſcher Kenntniſſe ſo wenig als den unaufhörlichen Endzweck der allgemeinen chriſtlichen Religion betrachten, daß ſie eine feſte Formel von fixem unveränderlichen Inhalt eingeführt haben, und außer der Kirche, die ſie für die allein rechtmäßige erklären,

1) Neue Verſuche, die Kirchenhiſtorie der erſten Jahrhunderte mehr aufzuklären. 1788. S. 3. f.

keine moralische Erkenntniß und keine moralische Wohlfahrt gelten lassen wollen, nur unmoralische Menschen gewesen sein. So weit geht Semler, um im Unterschied von der Subjektivität des Standpunkts, von welchem aus man sonst die Geschichte der christlichen Kirche aufzufassen pflege, seine Geschichtsanschauung nicht blos als die objektiv wahre und ächt christliche, sondern auch als die allein moralische darzuthun. Er könne sich, sagt er, den öffentlichen Widerspruch gegen den allgemeinen Geist der ganz freien Religion, welche Christus durch die Apostel eingeführt habe, nur daraus erklären, daß die Vorsteher des neuern höhern Staats die geistliche moralische freie Religion gar nicht gekannt oder geliebt, sondern vielmehr in einer sehr unmoralischen Gesinnung geringgeschätzt und hintangesetzt haben, bis sie schon im Stande wären, eine solche Auslegung der Evangelien, Briefe und aller Schriften, welche die Kirche zur Conföderation aussuchen und einführen mußte, zu geben, und zu behaupten, wie sie den ganz und gar ungeistlichen, aus politischer Tradition angenommenen Grundsätzen gemäß war. Um dieß richtig zu verstehen, darf man dabei nicht übersehen, wie subjektiv für Semler alles ist, was sich auf das Wesen der Religion bezieht. Kein Christ kann mit allen andern Christen auf einer und derselben Stufe des moralischen Glaubens stehen, denn die Stufen der moralischen Wohlfahrt, welcher die Menschen durch Christi Wohlthat theilhaftig werden, sind unendlich verschieden, und alle diese Stufen können nicht an dasselbe Maaß der Erkenntniß gebunden werden, das durch die Lehrformel irgend einer Kirche bestimmt würde. Dieß war die allererste neue Erkenntniß, welche die Christen durch die Lehre Christi hätten annehmen sollen, je weiter sie sich davon entfernten, um so schlechtere, unwissendere, unvollkommenere Christen waren sie. Wollen wir also, schließt Semler hieraus, die wahre und wirkliche Kirchenhistorie aufsuchen, so dürfen wir in unserer Zeit uns nicht abermals an die Stelle der Christen der ersten Jahrhunderte setzen. Der Unterschied der Menschen, der Zeiten und aller in stetem Flusse wechselnden Ver-

hältniſſe iſt ſo entſchieden gewiß und nach Gottes Ordnung ſo unwiderſtehlich wahr, daß man die Abſicht derer ganz leicht entdecken kann, welche ein unveränderliches Kirchenſyſtem zum Zweck ihres Strebens gemacht haben, denn was können ſie dadurch anders bezweckt haben, als ein unveränderliches Kirchenregiment. „Sagte man, die Seligkeit der Chriſten ſei von Gott, von Chriſtus, von irgend einem Apoſtel an eine einzige, lange nachher feſtgeſetzte Summe von Ideen und Urtheilen gebunden worden, und dieſe einzige Summe hätte eben die katholiſche Kirche ganz allein in Händen, um mit ihrer Unveränderlichkeit die Seligkeit aller ihrer Mitglieder zu ſichern, ſo iſt dieß die allerunwürdigſte Behauptung, die je von böſen oder ganz unwiſſenden Menſchen aufgebracht und beibehalten werden kann. Denn es wird die ganze Moralität der neuen geiſtlichen oder vollkommenen Religion geradehin aufgehoben, und es kann keine größere Sünde wider alle hiſtoriſche Wahrheit, wider die wirkliche wahre Hiſtorie der chriſtlichen Religion geben. Man muß ganz vorſätzlich den freien Geiſt der Hiſtorie dämpfen, und eine ſchon verfertigte Komödie, ein ſchon völlig entworfenes kirchliches Schauſpiel aufführen und dieß eben eine wirkliche wahre Hiſtorie der chriſtlichen Religion nennen. Es fehlt uns alſo noch immer an einer wirklichen Hiſtorie der erſten Jahrhunderte, und der allererſte Fehler, der alle wahre Hiſtorie in ein ganz unhiſtoriſches, ganz unwahres Chaos verwandelt hat, beſteht in der Erhebung und Ausdehnung lokaler einzelner Vorſtellungen zu allgemeinen, feſten und unveränderlichen Vorſchriften für alle Chriſten, die in eine falſche Religion geleitet wurden, um nur eine einzige große Geſellſchaft auszumachen, die ſich nach den Abſichten der Obern regieren ließ“ [1]). Aus ſolchen, in allen kirchenhiſtoriſchen Schriften Semler's in unendlichen Variationen wiederkehrenden Erklärungen iſt nun ſchon beſtimmter zu ſehen, wodurch er

1) A. a. O. S. 28 f. 68 f. 102. Vgl. die Vorreden zu den Sel. cap. Bd. 1. und dem Verſuch eines fruchtbaren Auszugs Bd. 1.

ſich von Arnold unterſcheidet. Der Hauptanſtoß, welchen Semler an der Geſchichte der chriſtlichen Kirche nahm, iſt bei ihm nicht, wie bei Arnold, die durch die Schuld der Machthaber immer zunehmende Verdorbenheit und Schlechtigkeit, ſondern die der moraliſchen Natur und Unendlichkeit des Chriſtenthums widerſtreitende Unveränderlichkeit des in der Kirche herrſchenden Syſtems. Den wahren Begriff der Kirchengeſchichte hat demnach auch nur der, der von der Anſicht ausgeht, daß die Kirche in dem Verhältniß eine unwahre, falſche, des Chriſtenthums unwürdige geworden ſei, in welchem alles in ihr zu einer feſten, einmal für immer abgeſchloſſenen Form wurde, der Einzelne dem Zwang der kirchlichen Auktorität ſich fügen mußte, ſtatt für ſich ſelbſt in ſeinem Glauben frei zu ſein, oder mit Einem Worte die Kirche zur katholiſchen wurde. Da nun aber der in der Kirche geltende Grundſatz der Unveränderlichkeit beinahe ſo alt iſt als die chriſtliche Kirche ſelbſt, und alles, was zum unveränderlichen Charakter der katholiſchen Kirche gehört, nur Tradition aus der älteſten Zeit ſein ſollte, ſo warf ſich die Semler'ſche Polemik gegen den unwahren Begriff der Kirchengeſchichte mit aller ihrer Macht auf die erſte Periode, und der Hauptgegenſtand ſeiner Klagen und Vorwürfe iſt nicht ſowohl, daß es keine unparteiiſche Geſchichte der chriſtlichen Kirche gebe, als vielmehr, daß es uns noch immer an einer wirklichen Hiſtorie der erſten Jahrhunderte fehle. Hatte Arnold's durch den traurigen, immer mehr überhand nehmenden Verfall der Kirche ſo trüb geſtimmtes Gemüth ſich ſogleich aufgehellt und erheitert, ſobald es in die ſchöne Zeit der apoſtoliſchen Kirche zurückblicken konnte, deren reine Unſchuldsperiode ihm als das damals verwirklichte Ideal für die Zukunft der Kirche vorſchwebte, ſo legte es Semler recht abſichtlich darauf an, auch dieſes Bild, als ein täuſchendes und nichtiges, zu zerſtören. Er kann nicht genug einſchärfen, wie nothwendig es ſei, mit der älteſten Periode der Kirche ſich ſo genau als möglich auseinander zu ſetzen, den Standpunkt der erſten Chriſten nicht für den unſrigen zu halten und doch ja nicht zu meinen, daß es ſich

mit ihnen wirklich ſo verhalte, wie man ſich gewöhnlich vorſtellt. Es iſt, ruft er uns zu, ein großes altes Präjudiz, daß die erſte Kirche, die apoſtoliſche Kirche, zugleich das allervollkommenſte Muſter, die göttliche Vorſchrift enthalte und darſtelle von der richtigſten Erkenntniß und Anwendung der chriſtlichen Religion. In dieſem Vorurtheil iſt eben die bittere ungeſunde Quelle enthalten von aller unaufhörlichen Verdorbenheit und moraliſchen Unvollkommenheit, die wir immerfort in der katholiſchen Kirche antreffen, wenn wir nemlich ſelbſt jetzt eine Hiſtorie dieſer Kirche ſammeln und die falſchen Larven abreiſſen. Das heißt, wenn wir in unſerem Standpunkt uns als freie, unabhängige, jetzige Chriſten wirklich kennen, und folglich unſere chriſtliche Erkenntniß, Erfahrung und Uebung als unſere Geſchichte neben die Geſchichte jener Chriſten ſtellen, alſo unſere jetzige chriſtliche Religionskenntniß gewiß und richtig unterſcheiden von der ehrlichen wahren Beſchreibung jener noch ſehr geringen chriſtlichen Religion (d. h. von der chriſtlichen Religion jener Zeit, wie ſie ihrer wahren Beſchaffenheit nach gedacht werden muß), die (d. h. deren ganz andere Vorſtellung) wir jenen erſten Jahrhunderten bisher ſo patriotiſch, als wäre es unſere Schuldigkeit und unſere rechtmäßige Hochachtung, in der That nur untergeſchoben, oder doch in ſteten Vorurtheilen ſo leicht vorgefunden haben. Als jetzige Beobachter der ganzen ehemaligen Hiſtorie der katholiſchen Kirche müſſen wir erſt hinter die hiſtoriſche Wahrheit kommen, um ja eine wahre Geſchichte dieſer Kirche, die nun hinter den Apoſteln, hinter ihren Schriften erſt eine ſolche Kirche wird, zu kennen, und ſie richtig zu beurtheilen [1]). Die Anſichten und Behauptungen, in welchen ſich hauptſächlich die Semler'ſche Eigenthümlichkeit auf dem Felde der Kirchengeſchichte zu erkennen gibt, betreffen vorzugsweiſe die erſte Periode, und um nur die Punkte, auf welche er es beſonders abgeſehen hatte, um ſo ſicherer zu treffen, hat er in dem ganzen Zeitraum der drei erſten Jahr-

1) Neue Verſuche u. ſ. w. S. 113. f.

hunderte nichts aus dem Auge gelassen, was ihm dazu geeignet schien, die Glorie des Märtyrerthums, in welcher er zu strahlen pflegt, ihm so viel möglich abzustreifen. Wie vieles gibt es in dieser Periode, das je günstiger es für die Christen lautet, nur um so mehr seinen Verdacht erweckte. Die von Dodwell behauptete paucitas martyrum leuchtete auch ihm sehr ein. Die Schuld der diokletianischen Verfolgung wollte er nur den Christen selbst beimessen. Bei ihrem unläugbar lasterhaften Leben haben sie ihre Religion dadurch bewiesen, daß sie die heidnischen Tempel nicht besuchten und keine Opfer darbrachten, hatten sie dieß aber schon seit dreißig Jahren nicht gethan, ohne verfolgt zu werden, so müssen theils fanatische Grundsätze, theils politische, weltliche Absichten die Ursache gewesen sein, daß von dieser Zeit an die ausartende Religion für eine Feindin des bürgerlichen Staats und Wohlstands gehalten wurde [1]). Beinahe alle schriftstellerischen Erzeugnisse des zweiten Jahrhunderts wurden von Semler theils in Hinsicht ihres Werths sehr gering geschätzt, theils geradezu für verdächtig und untergeschoben erklärt. Selbst gegen den Brief des Plinius, des Statthalters von Bithynien, an den Kaiser Trajan über die Christen jener Provinz, brachte Semler eine Reihe von Zweifelsgründen vor, welche bei allem Scharfsinn im Einzelnen doch nur das Argument im Hintergrund hatten, die Christen seien viel zu unbedeutend gewesen, als daß sie die Aufmerksamkeit eines Plinius und Trajan in so hohem Grade hätten auf sich ziehen können, ein Brief, der so vieles zum Lobe der Christen enthalte, könne somit nur von einem Lobredner seiner Partei, wie Tertullian war, erdichtet worden sein [2]). So leicht nahm es Semler, mit seiner nie ruhenden Zweifelsucht alle Grenzen des Wahrscheinlichen zu überspringen, sobald es galt, den falschen Schein der Tugenden und Vorzüge zu vernichten, mit welchen man damals die apostolische

1) Fruchtbarer Auszug Bd. 1. S. 55. f.
2) Neue Versuche u. s. w. S. 119 f.

und nachapoſtoliſche Zeit noch in ſo reichem Maaße ausgeſtattet ſah. Je mehr die gewöhnliche Anſicht ihre Beruhigung darin fand, in dem Chriſtenthum der älteſten Periode wenigſtens den feſten, ſubſtanziellen Kern zu haben, welcher von allen weltlichen Elementen unberührt blieb, die die Kirche der folgenden Zeit in ſich aufnahm, um ſo mehr wurde Semler dadurch nur gereitzt, mit der zerſetzenden Schärfe ſeiner Kritik in ihn einzudringen, und die Vorſtellung, die man ſich von ihm machte, in einen leeren Wahn aufzulöſen. Schien ihm doch ſelbſt die in den Schriften des Neuen Teſtaments enthaltene Lehre Jeſu und der Apoſtel nichts ſo Feſtes und in ſich Abgeſchloſſenes zu ſein, daß man auf ſie als die ſichere, der ganzen Entwicklung der chriſtlichen Kirche zu Grunde liegende Norm zurückblicken könnte. Nicht nur unterſchied er von dem weſentlich moraliſchen Inhalt der chriſtlichen Lehre die temporellen, lokalen, oder, wie er ſich auszudrücken pflegte, die judenzenden Vorſtellungen, die von Jeſu und den Apoſteln nur aus weiſer Anbequemung in ihre Lehrvorträge aufgenommen worden waren, die aber eben deßwegen als das Unweſentliche von dem Weſentlichen wieder ausgeſchieden werden müſſen, ſondern es gab für ihn überhaupt keinen objektiven Begriff der Religion und des Chriſtenthums. „Ich fange in der That an", geſtand er ſelbſt in einer Schrift vom Jahre 1783 [1]), es für unwahr zu halten, was man ſo lange Zeit lehrete, es ſeye in der Bibel eine feſte, determinirte Beſchreibung der chriſtlichen Wahrheiten oder Begriffe alſo enthalten, daß nur eine allereinzige Vorſtellung unaufhörlich die wahre Vorſtellung ſeyn ſolle und müſſe. Ich muß es für theologiſche Theorie halten, die ſo und ſo lange gegolten hat, die auch in Abſicht einer äuſſerlichen vereinigten Religionsgeſellſchaft, um äußerlichen gemeinſchaftlichen Endzwecks willen, wahr iſt, es kann auf einmal in Einer Geſellſchaft nur Eine öffentliche herrſchende Sprache geben, aber für die eigene

1) Bemerkungen zu Kiddels Abhandlung von der Eingebung der Schrift S. 150 f.

innere Religion ist es nicht wahr, ist es nicht möglich", nemlich wegen der unendlichen Verschiedenheit der einzelnen Individuen, auf welche Semler in allem, was sich auf das Wesen der Religion bezog, in letzter Beziehung immer wieder zurückging. Das Christenthum war ihm so, seinem wahren Wesen nach, nur das von Christus für das Bewußtsein der Menschheit ausgesprochene Recht des Individuums, im Gegensatz gegen alles, was sich als öffentliche Religion geltend macht, seine eigene Privatreligion zu haben. Von diesem rein subjektiven Begriff der Religion aus konnte Semler als Kirchenhistoriker nur das Interesse haben, die Geschichte der christlichen Kirche darauf anzusehen, wie sich in ihr das unveräusserliche subjektive Recht der Individuen zu allem demjenigen verhält, was ihnen mit der Macht der öffentlichen Religion entgegentrat. Die ganze Geschichte der christlichen Kirche ist der stete Conflikt der moralischen Privatreligion mit der öffentlichen Religion. Während Semler auf der einen Seite in der großen Masse der geschichtlichen Erscheinungen nur den in seinem Widerspruch sich selbst aufhebenden Versuch erblicken kann, dem, was seiner Natur nach das Freieste und Veränderlichste ist, den Charakter der Unveränderlichkeit aufzudrücken, löst sich ihm auf der andern aller objektive Inhalt der Religion in der unendlichen Verschiedenheit der Individuen in die unendliche Mannigfaltigkeit subjektiver Gefühle und Vorstellungen auf. Es gibt keine Geschichtsanschauung, welche sosehr wie die Semler'sche das für sich seiende Individuum zum substanziellen Inhalt der Geschichte macht. Hat Mosheim die Kirche im alten Sinn auf den Begriff einer dem Staat analogen Gesellschaft herabgesetzt, so ist sie nach Semler ein Aggregat von Individuen, die durch kein anderes Band unter sich verbunden sind als das rein formale Recht des individuellen Fürsichseins. Was kann die Geschichte solcher Individuen anders zu ihrem Inhalt haben als einen steten Wechsel von Veränderungen, deren bewegendes Prinzip nur das subjektive Interesse des Individuums ist, mit aller Macht der Subjektivität gegen alles zu reagiren, was der unend-

lichen Mannigfaltigkeit der einzelnen Individuen den Zwang der Gleichförmigkeit und Unveränderlichkeit auferlegen will? Das ganze Gebiet der Geſchichte iſt ſo betrachtet, ein durchaus veränderliches Element, in welchem nichts ſich gleich bleibt, nichts einen objektiven Halt und Beſtand in ſich ſelbſt hat, alles, was mit der Macht der Objektivität ſich geltend macht, iſt nur dazu da, um von dem immer wieder mit friſcher Gewalt hervorbrechenden Strom der reagirenden ſubjektiven Gefühls- und Willenserregungen verſchlungen zu werden. Wie er ſchon in religiöſer Beziehung alles auf das Recht der Individualität und Subjektivität zurückführte, ſo machte er daſſelbe Recht auf dem geſchichtlichen Gebiet dadurch geltend, daß er alles, was einmal durch den Unterſchied der Zeiten, Perſonen und Verhältniſſe getrennt war, in der ganzen Weite des Unterſchieds auseinander zu halten ſuchte. Daher meinte er immer wieder daran erinnern zu müſſen, daß Andere unſern Standpunkt nicht mit uns theilen, und wenn ſie in der Zeit ſo weit hinter uns ſtehen, denſelben Anſpruch auf Bildung und Aufklärung nicht machen können [1]).

---

1) Longe alio in orbe nos hodie esse u. ſ. w., ſchärft er ſchon in der Vorrede zum erſten Bande ſeiner Hist. eccl. sel. cap. vom Jahre 1767 S. 35 ein. Daher ſolle man auch keinen unnöthigen Reſpekt vor ſolchen Auktoritäten haben. Es iſt bemerkenswerth, in welche Aufregung Semler ſogleich geräth, ſobald er auch nur in weiter Ferne für das Recht ſeiner Individualität etwas befürchten zu müſſen meint. Ich ſetze hier noch folgende, für ſeine Geſchichtsanſchauung charakteriſtiſche Stelle bei: Es iſt eine grobe Abweichung von der angefangenen moraliſchen geiſtlichen Religion, welche Gott durch Chriſtum ſo deutlich geoffenbart hat, wenn die Kirche das Geſetz eingeführt hatte, alle Chriſten aller Zeiten müßten eben das Maaß, eben den Inhalt und Umfang der chriſtlichen Religion in Erkenntniß, Urtheil und eigener Anwendung haben und behalten, welches Maaß etwa Biſchöfe des 1. 2. 3. 4. Jahrhunderts damalen gehabt haben. Dieß iſt vielmehr eine ganz unchriſtliche und zu allernächſt eine blos politiſche Vorſchrift, ſie ſtößt die Chriſten wieder zurück in die alte moraliſche Finſterniß, Unvollkommenheit und gleiche Unwürdigkeit, worin alle Unterthanen des jüdiſchen Syne-

Je mehr Semler in diese geschichtliche Grundanschauung sich vertiefte, und mit seinen innersten Gedanken in ihr lebte, um so mehr wurde er dadurch auch der Mann, welcher Energie und Ausdauer genug hatte, das ganze Gebiet der Kirchengeschichte nach allen Seiten hin durchzuarbeiten. Was Semler noch ganz besonders auszeichnet, ist der unermüdliche Fleiß in der Erforschung der Quellen, worin er wohl von wenigen Kirchenhistorikern übertroffen worden ist. Da er, wie Arnold, auf's lebhafteste davon überzeugt war, daß wir noch immer keine wahre und wirkliche Kirchengeschichte haben, wenigstens in Betreff der ersten Jahrhunderte, so glaubte er der Sache nur um so gründlicher auf den Grund sehen zu müssen, und wandte sich überall den Quellen selbst zu. Mehrere seiner kirchenhistorischen Schriften beziehen sich unmittelbar auf die Quellen, wie der Versuch, den Gebrauch der Quellen der Staats- und Kirchengeschichte der mittlern Zeiten zu erleichtern, mit welchem er im Jahr 1761 seine Fortsetzung der

---

brium oder alle Oberpfaffen in allen heidnischen Staaten sich befunden haben, die allesammt ebenfalls eine eiserne äussere Ordnung und Vorschrift der Gedanken hatten, und durch fremde Personen an ihrer statt die Gottheit verehren ließen. — Alle jene Ordnungen und Vorschriften der Bischöfe sind zunächst nur das politische Band der zusammengehörigen Mitglieder einer öffentlichen lokalen Religionsgesellschaft — aber die moralische Religion soll nun erst neben dieser äusserlichen Religionsgesellschaft als eigener, innerlicher Zustand aller einzelnen Christen existiren in viel tausend Stufen. — Hier ist alle Anmaaßung und Behauptung der römischen Kirche vergeblich und ganz lächerlich, die unwiderlegliche Kirchenhistorie beschämt alle jene Schmeichler der Kirche und des Papstes — dieß ist alles ganz unerträglich, abscheulich, oder kindisch läppisch und geradehin verächtlich, und muß immer mehr verachtet und mit erhabenem Unwillen als alte Pfafferei verworfen werden. Die unendliche Wohlthat Christi, das große, blos moralische, nicht physische Verdienst Christi begreift einen unaufhörlichen, unerschöpflichen Schatz von moralischen Begriffen und Urtheilen, welche in dem Glauben der einzelnen Christen nach unzähligen Stufen unendlich fort entwickelt und praktisch angewendet werden. Neue Versuche u. s. w. S. 69 f.

Baumgarten'ſchen Kirchengeſchichte begleitete, und die Vorreden, mit welchen er Baumgarten's Unterſuchung theologiſcher Streitigkeiten und evangeliſche Glaubenslehre (1762—64) einleitete. Er betrachtete die Kirchengeſchichte ſoſehr als eine bloße Relation aus den Quellen, daß er dieß auch ſchon auf dem Titel ſeiner kirchenhiſtoriſchen Hauptwerke ausdrücken zu müſſen glaubte, wenn er das eine Historiae ecclesiasticae selecta capita (nemlich wie er in der Vorrede zum erſten Bande S. 34 ſagt, ex vetustis ipsis scriptoribus, non neglectis tamen recentiorum adjumentis), das andere Verſuch eines fruchtbaren Auszugs aus der Kirchengeſchichte nannte. Das erſtere in drei Bänden 1767—69 geht bis zum Ende des fünfzehnten Jahrhunderts, das letztere (in drei Bänden 1773—78) führt die Kirchengeſchichte bis in's ſiebzehnte Jahrhundert herab. Niemals ließ er es ſich verdrießen, dieſelbe Arbeit anf's Neue vorzunehmen und denſelben Zeitraum mit neuer Erforſchung der Quellen noch gründlicher und umfaſſender durchzuarbeiten. Auch die zwiſchen jenen beiden Werken erſchienenen Commentarii historici de antiquo Christianorum statu (2 Bände 1771—72) wurden von ihm blos deßwegen geſchrieben, weil er, wie er in der Vorrede ſagt, ſich ſchon überzeugt hatte, excutiendos esse plures libros et scriptores antiquiores, ipsorumque omnem auctoritatem, quam auctores prae se ferunt, diligenter repetendam esse. Und kaum waren ſeine Novae observationes, quibus studiosius illustrantur potiora capita historiae et religionis christianae usque ad Constantinum M. im Jahr 1784 erſchienen, ſo ließ er im Jahr 1788 ſchon wieder neue Verſuche, die Kirchenhiſtorie der erſten Jahrhunderte mehr aufzuklären, folgen. So oft er aber auch denſelben Weg betrat und zurücklegte, ſo gelang es ihm doch nie, durch Beherrſchung und Zuſammendrängung des Stoffs, Verknüpfung des Einzelnen unter allgemeineren Geſichtspunkten, überſichtliche Einheit, ſeinen kirchenhiſtoriſchen Arbeiten auch nur die Form der Darſtellung zu geben, welche der Vorzug Mosheim's wenigſtens in deſſen Commentarii iſt. An alles, was dazu gehört, dachte er ſo wenig,

daß keiner zäher als er an der hergebrachten Anordnung nach Jahrhunderten hängen blieb. Ueberall besteht seine Arbeit nur darin, in einer Masse von Einzelnheiten rohe, mehr oder minder unverarbeitete Materialien aus den durchwühlten Quellen zu Tage zu fördern. Er betrachtete auch dieß als ein Recht seiner Individualität, alles nur so zu geben, wie es das unmittelbare Ergebniß seiner gelehrten Forschungen war, wie ja auch jede seiner Schriften nur eine neue Ausführung des in unendlichen Variationen, besonders auch in allen Vorreden, die immer selbst wieder zu Abhandlungen wurden, wiederkehrenden Grundgedankens war, in welchen sein ganzes geistiges Sein und Leben aufging. Mit diesem Einen Gedanken war das ganze Gebiet der höhern Ideen für ihn erschöpft und er blieb, soweit nicht seine skeptische Kritik ihn mißtrauisch machte, bei einer sehr nüchternen und populären Betrachtungsweise der Dinge stehen.

Neben Mosheim und Semler nimmt C. W. F. Walch eine untergeordnete Stelle ein, doch ist sein Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten [1]), ein zu bedeutendes und zu tief in die Kirchengeschichte eingreifendes Werk, als daß er hier ganz unerwähnt bleiben könnte. Auch in ihm spricht sich, wie in Semler, das Interesse jener Zeit für kirchenhistorische Studien vorzugsweise in dem Fleiß und Eifer aus, mit welchem er die Quellen der Kirchengeschichte durchforschte, um das gesammte Material so vollständig und genau als möglich an's Licht zu bringen. In allem, was sich darauf bezieht, ist das genannte Werk eines der reichhaltigsten, das die Literatur der Kirchengeschichte aufzuweisen hat. Es repräsentirt in sich die Individualität Walch's sehr charakteristisch. Trieb Semler die Unruhe seines beweglichen Geistes immer wieder auf denselben Punkt zurück, um dieselbe Arbeit mit neuer Anstrengung noch einmal vorzunehmen, so blieb dagegen der schwerfällige Walch um so be-

1) In eilf Theilen 1762—85, die aber nur bis zum Ende des Bilderstreits gehen.

harrlicher bei demſelben Gegenſtand, und rückte nicht von der Stelle, bis er alles ſo viel möglich aufgeräumt hatte. Gemeinſam iſt aber wieder beiden derſelbe Mangel des äſthetiſchen Sinns für die Form der Darſtellung, beide ſind wahre Muſter einer recht philiſterhaften Geſchmackloſigkeit, doch folgt man immer noch lieber dem geläufigen Redefluß des wenigſtens über ſeinem Lieblingsthema ſich ereifernden Semler, als dem bis zur peinlichſten Monotonie ſich hinſchleppenden trockenen, ſteifen, von allem Fleiſch und Blut entleerten Formalismus Walch's. Am meiſten centraſtirt aber die Neologie und dogmatiſche Indifferenz Semler's mit der altväteriſchen Orthodoxie, deren ernſte Miene Walch den verſchiedenen Geſtalten ſeiner Ketzergeſchichte entgegenhält, doch iſt auch dieß nicht ſo böſe gemeint, er will die Perſonen ſeiner Ketzergeſchichte nicht gerade für bösartige Ketzer halten, ſie ſind ihm ſchon als der Gegenſtand, an welchem er den ganzen Reichthum ſeiner Gelehrſamkeit auseinanderlegen kann, zu lieb und werth, als daß er ſo ſtreng mit ihnen verfahren könnte. Er will weder den alten und überaus harten noch dazu mehrentheils von proteſtantiſchen Schriftſtellern aus den Schriften der römiſch-katholiſchen Partei genommenen Urtheilen, noch den gelindern Meinungen eines Arnold oder Beauſobre ſchlechthin beitreten [1]). Wahrheitsliebe und redliche Gewiſſenhaftigkeit ſind ſein unverbrüchlicher Wahlſpruch, außerdem aber will er ſich noch ganz beſonders eines pragmatiſchen Vortrags befleißigen und die Urſachen und Quellen der Begebenheiten theils in den Perſonen ſelbſt, in dem Maaße ihrer Geiſtesfähigkeiten, in der Beſchaffenheit ihrer Gemüthsverfaſſung, ihren Leidenſchaften u. ſ. w., theils in den äußerlichen Umſtänden, in welchen ſie ſich befanden, aufſuchen. Welche Vorſtellung wir uns von dieſem Pragmatismus zu machen haben, kann man aus den Fragen ſehen, auf deren Beantwortung, falls ſie gegeben werden kann, ungemein viel ankommen ſoll. Es fragt ſich nemlich, ob der Ketzer ein Gelehr-

1) Erſter Theil Vorrede.

ter war, ob er die Philosophie gelernt hat, welcher philosophischen Partei er zugethan gewesen, ob er vor seinem Uebertritt zum Christenthum ein Jude oder ein Grieche war, ob er in der Kirche ein gottesdienstliches Lehramt bekleidete, mit welchen Leuten er Umgang hatte [1])? Meint man doch hier eher einen Polizeibeamten oder Untersuchungsrichter, als einen Kirchenhistoriker vor sich zu haben! In der That kann man, wenn man dem ganzen Apparat zusieht, welcher hier gemacht wird, um zuerst ein allgemeines Signalement von dem Angeklagten zu geben und ihn selbst vorzuführen und zu vernehmen, sodann das Zeugenverhör anzustellen, den Thatbestand zu erheben, die Ergebnisse der Untersuchung zu registriren und am gehörigen Ort einzutragen, und endlich die Schlußsentenz mit den nöthigen Nutzanwendungen zu fällen, eine solche Procedur nur mit einem nach den strengsten Regeln eines bureaukratischen Mechanismus vorgenommenen polizeilichen oder gerichtlichen Verfahren vergleichen. Und nun stelle man sich vor, was dazu gehört, dasselbe Verfahren mit allen seinen Rubriken durch das ganze eilfbändige Werk hindurch bei allen Ketzern bis in's neunte Jahrhundert einzuhalten! Hat Walch es vermocht, so hat er dadurch einen Beweis von Kraft und Ausdauer gegeben, welcher alle Anerkennung verdient, aber welcher Leser seines Werks hätte jetzt noch die Geduld, ihm unausgesetzt zu folgen? Es gibt nichts Unlebendigeres, Geistloseres, unerträglich Langweiligeres, als die Walch'sche Ketzergeschichte. Vergleicht man ihre Methode mit einem wohl instruirten Gerichtsverfahren, so ist doch wenigstens das Methodische ihres Verfahrens nach Gebühr gewürdigt. Man hat aber die Walch'sche Behandlung der Geschichte auch schon mit der Aufnahme eines Krankheitsprotokolls verglichen, in welchem die in Betracht kommenden Momente nach den drei Rubriken Diagnose, Pathogenie und Therapeutik classificirt werden [2]). Der Walch'sche Ge-

1) Th. 1. S. 15.

2) Schwegler, Montanismus S. 11.

ſchichtspragmatismus beſtände ſo eigentlich darin, daß die Ketzer als Kranke behandelt werden, bei welchen man vor allem über die Symptome ihrer Krankheit in's Reine kommen muß, aber doch immer noch die Hoffnung hat, ſie am Leben zu erhalten. Sieht man jedoch näher zu, ſo iſt ihm im Grunde jeder Ketzer, welchen er zum Gegenſtand ſeiner genauern Analyſe macht, voraus ſchon ein der todten Geſchichte verfallenes caput mortuum, und man kann, wenn man ſieht, wie er ihn zerſchneidet und zerſtückelt und Stück für Stück zur Hand nimmt, um an jedem einzelnen Stück ſeine Demonſtrationen zu machen, ſich nicht enthalten, ſeine geſchichtliche Darſtellung mit einem anatomiſchen Sektionsbericht zu vergleichen. Welches Gewicht er ſelbſt in ſeiner Ketzergeſchichte auch auf mediciniſche und anatomiſche Kriterien legt, erhellt aus ſeinem pragmatiſchen Urtheil über die bekannte Todesart des unglücklichen Arius, bei welchem er es für das Sicherſte hielt, ſich mit dem Allgemeinen zu begnügen, daß man ihn todt gefunden, und er eines plötzlichen Todes verfahren, da man Urſach habe, in die mediciniſche und anatomiſche Gelehrſamkeit der Geſchichtſchreiber einiges Mißtrauen zu ſetzen. Wenn auch tägliche Erfahrungen lehren, daß plötzliche Todesfälle in wenigen Minuten erfolgen können, ohne daß weder der Verſtorbene noch Andere vorhero die geringſten Merkmale einiger Unpäßlichkeit beobachten, ſo laſſe ſich doch die Wirklichkeit nicht anders, als durch genaue und mediciniſche Beſchreibungen des Zuſtandes des todten Körpers erweiſen, da nun dieſe ganz fehlen, ſo ſei mithin gar kein Grund vorhanden, mit Gewißheit zu behaupten, es ſei eine natürliche Todesart geweſen [1]). Die letztere, dem Wunderglauben ſo viel einräumende Aeußerung zeigt uns ſeinen Pragmatismus noch von einer andern ihn ebenſowenig empfehlenden Seite, in Anſehung welcher gleichfalls zwiſchen ihm und Semler ein großer Unterſchied ſtattfindet. Und doch, worin trifft alles dieß, was hier zur Charakteriſtik Walch's geſagt

1) Th. 2. S. 505. f.

worden ist, mit der hauptsächlich durch Semler repräsentirten Geschichtsanschauung zusammen? Es ist mit Einem Wort der Mangel an allen höhern Ideen. Wo diese fehlen, kann es auch keine Einsicht in den objektiven Zusammenhang der Geschichte geben, um so mehr waltet dagegen das rein Subjektive und Individuelle vor. Wie subjektiv wird alles, um was es sich in der Geschichte handelt, wenn die Geschichte nur dazu da ist, damit das die Geschichte betrachtende Subjekt sich des Rechts seiner Individualität bewußt wird? Haben ebenso die in der Geschichte auftretenden Subjekte ihre substanzielle Bedeutung nur in dem Rechte ihrer Individualität und ihres individuellen Fürsichseins, so stehen sie auch nur wie Monaden neben einander, es fehlt der sie zur Einheit verknüpfende objektive Zusammenhang, die Geschichte ist nur der Spielraum der subjektiven Freiheit und der subjektiven Willkür. Das, was die Individuen zur Einheit verknüpft und sie einer ihre subjektive Freiheit beschränkenden Macht und Auktorität unterordnet, ist gerade das Unberechtigte, Verwerfliche, das, was nicht sein sollte. Von dieser Semler'schen Geschichtsbetrachtung unterscheidet sich die Walch'sche nur dadurch, daß die geschichtlichen Subjekte nicht sowohl Monaden sind, von welchen jede das Recht ihrer Individualität behauptet, als vielmehr ein zufälliges Aggregat von Einzelnheiten, deren Verhältniß zu einander auf einer rein atomistischen Anschauungsweise beruht. Es ist ein reines Nebeneinandersein, und wenn man auch nach der Ursache fragt, warum das Eine so das Andere anders ist, die Betrachtung geht nie über die Sphäre hinaus, in welcher das einzelne Dasein als ein für sich seiendes abgeschlossen ist. Liegt auf diese Weise der Schwerpunkt der Geschichte da, wo das individuelle Fürsichsein seine Spitze hat, ist es somit nicht die Geschichte, die die Individuen mit ihrer objektiven Macht trägt und hält, sondern sind vielmehr die Individuen die die Geschichte regierenden Mächte, so daß die Geschichte, so zu sagen, nur um der Individuen willen da ist, so ist es nur die natürliche Konsequenz dieser Geschichtsanschauung, wenn man vor

allem nach dem ſubjektiven Nutzen der Geſchichte fragt. Wenn Semler ſein Hauptwerk einen fruchtbaren Auszug aus der Kirchengeſchichte nannte, was wollte er damit anders ſagen, als daß die Kirchengeſchichte ihrem Begriff nach eine weſentlich praktiſche Tendenz habe? Ihre größte Frucht ſollte ſein, daß man aus ihr lernt, wie man ſich zu verhalten habe, um ſeine moraliſche Privatreligion gegen die Beeinträchtigungen, welchen ſie ausgeſetzt iſt, ſicherzuſtellen [1]). Sieht man aber überhaupt einmal die Kirchengeſchichte auf den Nutzen an, welcher zu ihrem weſentlichen Begriff gehört, ſo werden es immer mehr ſehr ſubjektive Intereſſen und partikuläre Zwecke ſein, in welche man ihren Werth und Nutzen ſetzt. Wie kleinlich iſt es, wenn Walch von ſeiner Hiſtorie der Ketzereien hauptſächlich den Nutzen rühmt, daß ſie ſehr fruchtbare Beiſpiele zu den Regeln eines klugen Verhaltens bei entſtehenden Uneinigkeiten gebe? Das Verhalten derer, die von der Wahrheit abgewichen oder ſonſt an der Uneinigkeit Schuld gehabt haben, lehre uns die Vorſicht, bei ähnlichen Fällen vor dergleichen Leuten ſich in Acht zu nehmen. Man ſehe die Kunſtgriffe, welche Satan gebrauche, bald unter dem Schein des Eifers für die Wahrheit, bald unter der Maske der Gottſeligkeit Unkraut unter den Waizen auszuſtreuen. Das Blendwerk verliere ſich und die wahren Quellen des Hochmuths und der Herrſchſucht, oder einer durch mancherlei Gegenſtände gereizten Wolluſt entdecken ſich unſern Augen und dieſes alles gebe Regeln an die Hand, wie ſich ein rechtſchaffener Knecht Chriſti bei ähnlichen Fällen zu verhalten habe u. ſ. w.

---

1) Man vergl. was Semler in der Vorrede zum dritten Bande ſeines Verſuchs eines fruchtbaren Auszugs über den Nutzen der Kirchengeſchichte nach ſeiner Behandlung derſelben ſagt. Es ſchreibt ſich überhaupt aus dieſer Zeit die Sitte her, den Nutzen der Kirchengeſchichte ſehr ausführlich und ſpeciell auseinanderzuſetzen. Vergl. Mosheim's Einl. in die Kirchengeſch. Weismann hatte noch ſeine Memorabilia nur ad juvandam notitiam regni Dei et Satanae cordisque humani geſchrieben.

Es erinnert dieß sehr lebhaft an die Zeit, in welcher die ganze Theologie eine bloße Nützlichkeitstheorie geworden war. Man glaube daher auch nicht, daß Zwecke, wie die angegebenen, bei den Kirchenhistorikern dieser Periode eine bloße Nebenrücksicht waren, sie waren ihnen die Hauptsache selbst, ohne welche sie sich die Geschichte nicht denken konnten. So weit war man also jetzt von der transcendenten Höhe des dualistischen Gegensatzes herabgekommen, in welchem die Kirchengeschichte in der Anschauung der alten Kirchenhistoriker sich bewegte. Die Geschichte ist nur um des sie betrachtenden Subjekts willen da, damit es nach Maaßgabe seiner subjektiven Zwecke, Bedürfnisse und Interessen wisse, wie es im vorkommenden Falle sich zu verhalten habe, um nicht vom Satan, der so weit immer noch seine Rolle spielt, überlistet zu werden. Soll der Strom der kirchlichen Geschichtschreibung nicht in dem Sande des subjektivsten Partikularismus versiegen, so ist klar, in welcher Richtung er sich eine neue Bahn brechen muß.

Fünfter Abſchnitt.

Die pragmatiſche Methode der Geſchichtſchreibung.

Schröckh, Spittler, Planck, Henke.

Die genannten Kirchenhiſtoriker bilden eine eigene Gruppe zuſammengehörender Repräſentanten der Kirchengeſchichte, welche bei aller individuellen Verſchiedenheit einen gemeinſamen Charakter an ſich tragen. Sie gehen in derſelben Richtung weiter fort, von welcher ſchon die Rede war, und bilden die durch ſie bedingte Form der Geſchichtſchreibung ſyſtematiſch aus, jedoch eben dadurch in einer Weiſe, durch welche ihre Einſeitigkeit nur um ſo klarer hervortritt.

Auf welchem Boden der ſubjektiven Geſchichtsbetrachtung wir uns hier befinden, kann uns, um an das am Schluſſe des vorigen Abſchnitts Geſagte anzuknüpfen, ſchon das endloſe triviale Gerede zeigen, mit welchem J. M. Schröckh ſein bändereiches Werk [1]) eröffnet. So wenig er auch ſchon dem äußern Umfang nach über den Begriff der Kirchengeſchichte zu ſagen weiß, ſo unerſchöpflich iſt er über den Gebrauch und Nutzen derſelben, über welchen man, wie er ſelbſt ſagt, nie zu ausführlich und weitläufig ſein kann. Es iſt kaum glaublich, zu wie vielerlei die Kirchengeſchichte brauchbar und nützlich iſt. Die Nahrung, die ſie dem Verſtand und dem Herzen des Menſchen reicht, iſt ſo unerſchöpflich, daß jede andere Kenntniß von Begebenheiten ihr weichen muß, und man

1) Chriſtliche Kirchengeſchichte 1768—1803 in 35 Theilen, ſeit der Reformation 8 Bände 1804—1808, 9ter und 10ter Band, von Tzſchirner 1810—1812.

weder ein Diener und Lehrer der Religion, noch ein Gelehrter, ja nicht einmal ein guter Christ ohne sie sein kann. Eine andere theologische Größe gibt es gar nicht, als entweder auf dem Felde der Kirchengeschichte oder dem der Auslegung der heiligen Schrift, oder auf beiden zugleich, alle Ehrensäulen, welche sich mancher berühmte Mann, dem diese edleren Kenntnisse fehlten, blos aus sinnreichen und sonderbaren Gedanken, aus tapfer geführten Streitigkeiten, oder aus einem Schwall von wiederholenden Schriften aufgebaut hat, fallen durch einen einzigen Hauch der Nachwelt über den Haufen [1]). Aus dem Pathos solcher Deklamationen kann man am besten sehen, wie jener Zeit alle ihre Betrachtungen über den Begriff und die Aufgabe der Kirchengeschichte in den Einen Gedanken an ihren Nutzen aufgingen. Tiefer sehen wir jedoch erst in den Geist dieser Geschichtschreibung hinein, wenn wir ihre Methode kennen lernen, über welche Schröckh selbst sich ausführlich erklärt hat [2]). Sie ist mit Einem Worte, wie er sie selbst nennt, die pragmatische, und besteht darin, daß man die Begebenheiten nicht blos als etwas zufällig Geschehenes erzählt, sondern nach ihren Ursachen und Triebfedern forscht. Je genauer Schröckh das Eigenthümliche dieser pragmatischen Methode beschreibt, um so klarer wird nur, wie äußerlich sie sich zu dem wahren innern Wesen der Geschichte verhält. Soll der pragmatische Historiker, was seine wichtigste Aufgabe ist, die innern Beweggründe und Absichten der handelnden Personen so viel möglich erforschen, so muß auf der andern Seite sogleich wieder daran erinnert werden, wie nothwendig es sei, die nöthige Vorsicht dabei zu beobachten, weil man doch nicht in das Innere des Menschen hineinsehen könne, und nichts Verfehlter sei als die Voraussetzung von Absichten und Motiven, die auf einer bloßen Vermuthung beruhen. Soll ferner die prag-

1) Th. 1. S. 56 f. 96. 129.

2) Methode der Untersuchung und des Vortrags der christlichen Kirchengeschichte, Th. 1. S. 251—318.

matiſche Methode den Zuſammenhang erklären, in welchem die Begebenheiten, wie Glieder einer Kette, in einander eingreifen, und ihren ſowohl nähern als entfernteren Folgen nachgehen, ſo iſt dabei gleichfalls nicht zu vergeſſen, wie wenig wir gerade die tiefer liegenden Fäden eines ſolchen Zuſammenhangs verfolgen können. Man muß alſo auch hier wieder geſtehen, daß die Methode das nicht leiſten kann, was man von ihr verlangt. Ja bei dem dritten, das noch zu ihr gehört, entſteht ein noch größeres Bedenken. Die Anwendung der Begebenheiten auf die Zeiten, in welchen wir leben, ſoll erſt der wahre Probirſtein für den Nutzen der Geſchichte ſein. Was man nicht gebrauchen kann, ſagt der pragmatiſche Hiſtoriker, braucht man auch nicht zu wiſſen. Weiß man die Begebenheiten recht zu wählen, ſo werden wir die älteſte Kirchengeſchichte ebenſo gut zu unſerer Belehrung benützen können, wie die Schickſale der Religion in den neueſten Zeiten. Man muß Jahrhunderte und Perſonen, ähnliche Stellungen und Vorfälle, Endzwecke und Erfolge mit einander vergleichen, ſie verallgemeinern und zu verjüngen wiſſen. Dann wird man finden, daß die Menſchen faſt zu allen Zeiten dieſelben geweſen ſind, und ſich im Ganzen gegen die Religion immer auf die gleiche Weiſe verhalten haben, die zufälligen Umſtände machen dabei wenig oder nichts aus, ihre Neigungen und Abſichten ändern ſich nie. Verhält es ſich aber ſo, wozu, muß man fragen, dient uns überhaupt noch die Geſchichte? Welches Intereſſe kann man haben, in der Vergangenheit zu ſuchen, was man in der Nähe und Gegenwart hat? Es iſt die Spitze dieſer ſubjektiven Geſchichtsbetrachtung, daß ſie, indem ſie überall nur nach dem ſubjektiven Nutzen fragt, zuletzt kein anderes Subjekt hat, als eben nur das ſubjektive Ich, auf das ſich alles beziehen ſoll. Sieht aber das Subjekt in dem ganzen Inhalt der Geſchichte nur ſich ſelbſt, wozu braucht es eine Geſchichte, es iſt ja doch alles immer wieder daſſelbe, derſelbe Reflex der Gegenwart, in welcher das Subjekt mit ſeinen ſubjektiven Intereſſen und Beſtrebungen lebt? Wie ſo betrachtet die pragmatiſche Methode in

ihrer Subjektivität sich selbst aufhebt, so führt sie, je weiter sie verfolgt wird, auch wieder über sich selbst hinaus, auf eine über dem Subjekt stehende Objektivität. Sie verlangt nicht nur, daß man, um die Motive und Absichten zu erforschen, auf den tiefern Grund, welchen sie in dem Charakter der handelnden Personen als ihrer Einheit haben, zurückgeht, sondern auch, daß man den Geist der Zeiten und den Charakter der Völker in genaue Erwägung zieht. Aber was ist es denn, was den Zeiten ihren Geist, den Völkern ihren Charakter gibt, wenn die bewegende Macht der Geschichte nur die einzelnen Subjekte in ihrem individuellen Fürsichsein sind? Welches eigene Verhältniß zwischen den handelnden Subjekten der Geschichte und der Zeit ihres geschichtlichen Auftretens muß man sich denken, wenn Schröckh seine pragmatische Methode durch die Leichtigkeit, mit welcher die christliche Religion in den drei Hauptperioden ihrer Geschichte in der Welt aufgenommen, verändert und verbessert worden sei, so erläutert: „das Christenthum konnte in keinem bequemern Jahrhundert der Welt erscheinen, und würde, wenn man blos die menschlichen Beförderungsmittel betrachtet, in keinem andern weder einen so schnellen, noch einen so rühmlichen Eingang gefunden haben. Gleichergestalt ist es sehr wahrscheinlich, daß die Reformation nicht früher und auch nicht später habe angefangen werden dürfen, wenn sie nicht mißlingen sollte, so vieles vereinigte sich in der ersten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts, um ihr den Weg zu bahnen. Auch die Päpste haben sich eben zur rechten Zeit den Gedanken einfallen lassen, unumschränkte Herrn der Welt zu werden, nemlich zu einer Zeit, da die Menschen, von Unwissenheit und Aberglauben geblendet, die Augen nur halb offen hatten, und das Netz kaum bemerken konnten, welches über ihren Kopf geworfen wurde“ [1]). Aber was ist es denn, muß man auch hier fragen, was das Jahrhundert dem Christenthum so bequem machte, was den Reformatoren

1) A. a. O. S. 284.

jetzt gerade ihren Plan gelingen ließ, was den Päpſten es eingab, ſo zur rechten Zeit die Unwiſſenheit der Welt zu ihrem Vortheil zu benützen? Welches geheime Einverſtändniß, welche Conſpiration ganz eigener Art findet hier ſtatt zwiſchen den handelnden Subjekten der Geſchichte und dem Geiſt ihrer Zeit, oder vielmehr wie ſchlau müſſen wir uns die Heroen der Geſchichte denken, um dem Zeitgeiſt, wenn er ſich auch nur ein wenig dazu anläßt, ſogleich die Gelegenheit abzuſehen, die es ihnen möglich macht, wie es ſcheint, ſogar hinter ſeinem Rücken ihre Pläne zur Ausführung zu bringen? Wer machte denn die Welt ſo blöd und kurzſichtig, daß ſie die Päpſte ſo leicht überliſten konnten, und wie ganz anders würde es alſo in der Welt gegangen ſein, wenn der Zeitgeiſt den argen Betrug, welchen die Päpſte ihm ſpielten, noch zu rechter Zeit gemerkt, und der halbwachen Welt die Augen geöffnet hätte? Welche ganz eigene Vorſtellung muß man ſich von dem Gang der Dinge in der Welt machen, wenn, ſobald Gutes und Heilſames geſchieht, der Geiſt der Zeit zwar dazu behülflich iſt und ſich nach den Abſichten der handelnden Perſonen bequemt, aber doch immer nur ſo weit, daß man wohl ſieht, wenn ſie die ihnen dargebotene Gelegenheit nicht alsbald im rechten Moment ergreifen würden, ſo wäre es auf lange, vielleicht auf immer um alles geſchehen, was ſie zum Beſten der Welt beabſichtigten, und wenn dagegen alles, was entgegengeſetzter Art iſt, und der Menſchheit zu ſo großem Nachtheil gereicht, wie das Papſtthum, ſich nur daraus erklären läßt, daß der Zeitgeiſt gerade damals nicht wachſam und rege genug war, um ein ſolches Unglück zu verhüten? Iſt dieß der ächt geſchichtliche Pragmatismus, ſo geſtehe man ſich, daß nach dieſer Anſicht die bewegende Macht der Geſchichte nur die Klugheit und Umſicht, oder die Liſt und Schlauheit iſt, mit welcher die bald da bald dort auftretenden einzelnen Subjekte die mehr oder minder günſtigen Zeitumſtände zur Ausführung ihrer ſubjektiven Abſichten und Intereſſen zu benützen wiſſen. Es gibt ſomit in der Geſchichte nichts ſo Objektives, das ſeinen Urſprung und

Ausgangspunkt nicht zuletzt in der Subjektivität eines durch seine geistige Befähigung über Andere hervorragenden Individuums hätte, und es läßt sich daher auch voraus ermessen, welchen subjektiven Charakter eine diese pragmatische Methode befolgende Behandlung der Kirchengeschichte an sich tragen muß. Wenn diese einseitige Richtung auf das Subjektive in der Schröckh'schen Kirchengeschichte nicht so auffallend hervortritt, als man nach ihrer allgemeinen Grundanschauung erwarten sollte, so kommt dieß nur daher, daß sie überhaupt einen zu stofflichen Charakter hat und ihr Verfasser in der Beurtheilung des Einzelnen mit zu großer Nüchternheit und Besonnenheit und zu genauer Abwägung der verschiedenen einander gegenüberstehenden und sich ausgleichenden Momente zu verfahren pflegte, als daß er einen allgemeinen Standpunkt mit strenger Konsequenz hätte festhalten können.

Zur Methode der Geschichtschreibung rechnet Schröckh noch besonders die Eintheilung der Geschichte in Perioden und die zweckmäßige Anordnung des Stoffs innerhalb jeder einzelnen Periode. Was das Erstere betrifft, so hat Schröckh einen rühmlichen Beweis seiner Fähigkeit, dem über die Subjektivität der einzelnen Individuen hinausgehenden objektiven Gange der Geschichte und den verschiedenen Wendungen desselben zu folgen, dadurch gegeben, daß er zuerst, was auch Mosheim noch nicht gethan hatte, die Eintheilung nach Jahrhunderten völlig fallen ließ und dagegen größere Perioden angenommen wissen wollte. Mit einem neuen Jahrhundert, bemerkte Schröckh sehr richtig, gehe nicht gerade auch eine neue Gestalt der Welt an, vieles entwickle sich erst später, nachdem es oft schon lange zuvor seinen Anfang genommen habe. In der Festsetzung der Perioden selbst folgte er Mosheim und nahm daher gleichfalls vier an, indem er die zweite bis auf Karl den Großen gehen ließ. Da er von der richtigen Ansicht ausging, daß Perioden nur da angenommen werden können, wo eine Reihe gleichartiger Veränderungen zu ihrem Abschluß kommt und eine neue, von ihr verschiedene beginnt, so suchte er auch den Charakter der

verſchiedenen Perioden und ihr Verhältniß zu einander genauer zu beſtimmen. Der leitende Geſichtspunkt dabei war, da die Semler'ſchen Ideen damals noch zu wenig bekannt geworden waren, die hohe Idealität der erſten, über die drei erſten Jahrhunderte ſich erſtreckenden Periode. Alles erſcheint ihm hier im ſchönſten Licht, es war die Zeit der in ihrer reinſten Geſtalt auf der Erde erſchienenen Religion, die Lehrer waren nur Diener der Religion und der Kirche, und das Leben der Chriſten ſo reich an Tugenden und ſo einzig nur auf das Göttliche gerichtet, daß man in ihm nur eine Vorbereitung auf die Ewigkeit ſehen konnte. Mit Conſtantin aber wurde alles ſogleich ganz anders, und mit Karl dem Großen begann das eiſerne, bis zum Anfang des ſechzehnten Jahrhunderts gehende Zeitalter der chriſtlichen Religion und Kirche. Mit der vierten Periode trat nun aber auf einmal wieder eine durchgreifende Veränderung ein. In der erſten Periode kam alles von der Religion ſelbſt her, in der zweiten alles von den ſich ſelbſt überlaſſenen Neigungen ihrer Bekenner, in der dritten von der Herrſchſucht und dem Eigennutz ihrer Lehrer, in der letzten aber von der Freiheit in der Beurtheilung und Ausübung der Religion, welche ſich die Chriſten einander ſtreitig machen [1]). Es hat ſo zwar jede der vier Perioden ihren eigenthümlichen Charakter, und von ſelbſt verſteht ſich, daß, wenn die chriſtliche Religion ſchon in der erſten Periode den höchſten Grad von Vollkommenheit erreicht hatte, die in der Folge eingetretene Veränderung nur die entgegengeſetzte Richtung nehmen konnte. Aber was iſt denn hier überhaupt das Prinzip der geſchichtlichen Bewegung, und wie unbeſtimmt iſt der Begriff der vierten Periode, wenn ſie nur als die Periode der religiöſen Freiheit und des Streits über ſie bezeichnet wird? Ebenſo wenig befriedigt Schröckh bei dem zweiten Punkt, welcher die Anordnung des Stoffs betrifft. Er bezeichnet ſeine Methode in dieſer Beziehung als eine Combination der Real-

1) A. a. O. S. 307.

methode mit der chronologiſchen, konnte aber ſelbſt lange nicht über die Anordnung mit ſich in's Reine kommen. Erſt im weiteren Verlauf ſeines Werks ergaben ſich ihm für die Bücher oder Abſchnitte, in welche die Perioden ſelbſt wieder getheilt ſind, folgende ſtehende Kategorien: 1. Abriß der bürgerlichen Geſchichte des Zeitalters, 2. Geſchichte der Wiſſenſchaften und Künſte, 3. Geſchichte der Ausbreitung des Chriſtenthums, 4. Geſchichte der römiſchen Päpſte, des Clerus und des Kirchenrechts, 5. Geſchichte des Mönchslebens, 6. allgemeine Geſchichte der Religion, 7. allgemeine Geſchichte der Theologie, 8. Geſchichte der Religionsſtreitigkeiten. Die Hauptmomente der Eintheilung wären demnach die Ausbreitung des Chriſtenthums, die Verfaſſung der Kirche und der Lehrbegriff. Wenn man aber dieſe drei Momente, wie geſchehen muß, aus dem Begriffe der Kirche ableitet, wie verhält es ſich mit der Geſchichte des Mönchslebens und der Geſchichte des Cultus? Sind ſie als weſentliche Beſtandtheile jeder Kirchengeſchichte mit dem einen oder dem andern jener drei Hauptmomente zuſammen zu nehmen, oder ſtehen ſie ihnen als gleich ſelbſtſtändige Beſtimmungen des Begriffs der Kirche zur Seite? Schröckh begreift die Geſchichte des Cultus unter der allgemeinen Geſchichte der Religion, es iſt aber eine ſehr vage Beſtimmung, in welcher kirchliche Gebräuche und dogmatiſche Vorſtellungen zu wenig von einander geſchieden ſind. Von Mosheim unterſcheidet ſich hier Schröckh dadurch, daß, während Mosheim den Begriff der Kirche, als ſolcher, oder als einer äußern Geſellſchaft feſthielt, Schröckh dagegen nicht ſowohl eine Geſchichte der chriſtlichen Kirche, als vielmehr der chriſtlichen Religion ſchreiben wollte. Sein Werk ſollte, wie er ſelbſt ſagte [1]), „zuerſt und vorzüglich eine Geſchichte der chriſtlichen Religion ſelbſt werden, d. h. nicht blos ihrer Ausbreitung, ihres äuſſerlichen Bekenntniſſes, oder der in dieſelbe von gewiſſen Parteien hineingetragenen Irrthümer, ſondern weit mehr die Geſchichte aller auch weniger merk-

1) In der Vorrede zum dreizehnten Theil.

lichen Veränderungen, Zuſätze, Ausſchmückungen, Anwendungen, Ausartungen und Wiederherſtellungen, unter welchen ſie bei jenen Chriſten ſelbſt, die ſie ſtets in ihrer unveränderten Reinigkeit zu beſitzen glaubten, bis zu uns gekommen iſt. Damit war aber die Geſchichte des theologiſchen Lehrbegriffs, der ſo oft aus der Religion etwas ganz anderes gemacht hat, als ſie urſprünglich geweſen iſt, ſeiner Entſtehung und allmähligen Ausbildung, ſeiner vielfachen Geſtalten und Abwechslungen unzertrennlich verbunden. Sie konnte auch nicht ohne eine vollſtändige Darſtellung der Geſetze und Schriften, durch welche jener Lehrbegriff gewachſen, geſtärkt, oder umgeſchaffen worden iſt, genugſam aufgeklärt werden. Dieß führte wiederum zu der Geſchichte der theologiſchen Gelehrſamkeit unter den Chriſten, von deren blühenden oder kläglichen Verfaſſung der glückliche oder elende Zuſtand des Chriſtenthums und des kirchlichen Lehrgebäudes zu allen Zeiten ſo ſehr abgehangen hat. Hier war es nicht genug zu bemerken, welche Exegeten, Dogmatiker und andere Schriftſteller in jedem Zeitalter aufgetreten ſind, welche Aufſchriften ihre Bücher führen, und welches ungefähr ihr Inhalt iſt. Es mußten durch eine genauere Zergliederung derſelben die theologiſchen Methoden, Entdeckungen, Vorurtheile, der geſammte Gang dieſer Wiſſenſchaft, der Gewinn oder Verluſt, welchen ſie jedesmal empfunden hat, getreu entworfen werden. Doch nichts von allem dieſem konnte ohne eine ſorgfältige Geſchichte der chriſtlichen Lehrer in den erſten Jahrhunderten, die Chriſtenthum, Syſtem und Religionswiſſenſchaft faſt ganz in ihrer Gewalt hatten, die länger als auf ein Jahrtauſend hinaus feſtſetzten, was als Chriſtenglaube anzuſehen ſei oder nicht, ſeine rechte Klarheit erhalten.“ Es iſt ſomit eigentlich die Tendenz des Werks noch nicht genau genug bezeichnet, wenn man ſagt, es ſolle nicht ſowohl eine Geſchichte der chriſtlichen Kirche als vielmehr der chriſtlichen Religion ſein, man kann es vielmehr nur ſo charakteriſiren, es ſolle nicht ſowohl eine Geſchichte der chriſtlichen Religion, als vielmehr der chriſtlichen Religionslehrer ſein. An den Lehrern hängt ja

in letzter Beziehung alles, um ſie bewegt ſich die ganze Geſchichte des Chriſtenthums, nur wenn man weiß, wer ſie ihren perſönlichen Verhältniſſen nach waren, ſieht man erſt tiefer in den innern Entwicklungsgang der chriſtlichen Kirche hinein. Dem Begriff der Lehrer gab Schröckh eine ſo weite Ausdehnung, daß er ſogar dem Papſtthum und Mönchsthum ſeine Stelle in der Geſchichte der chriſtlichen Lehrer anwies. „Wohin anders kam denn", entgegnete er auf eine ihm deßhalb gemachte Einwendung [1]), „die Geſchichte der päpſtlichen Monarchie und aller ihrer Stützen gezogen werden, als in die Geſchichte des chriſtlichen, freilich auf's Höchſte ausgearteten Lehrſtandes? Was kann ich, was kann die Geſchichte ſelbſt dafür, daß aus dem oberſten Lehrer ſeiner Kirche ein Monarch geworden iſt, der ſich durch die Inquiſition in ſeinen angemaßten Rechten befeſtigte, daß Mönche, die anfänglich nur Laien waren, ſich in Lehrer verwandelten?" Wie auch Schröckh dieſen Fehler in der Folge verbeſſert haben mag, der Hauptcharakter ſeines Werks bleibt immer der überwiegend biographiſche Inhalt. Der ungeheure Umfang deſſelben kommt hauptſächlich daher, daß öfters eine ganze Reihe von Bänden aus Biographieen von Kirchenlehrern beſteht, nebſt einer Maſſe darauf ſich beziehender literariſcher Notizen. Dadurch beſonders iſt das Werk in ſeiner ganzen Anlage ſo formlos und in allem, was ſich auf Zweckmäßigkeit und Symmetrie der Anordnung bezieht, ſo mangelhaft geworden. Iſt die Mosheim'ſche Kirchengeſchichte in Anſehung des Lehrbegriffs zu dürftig und zu ſehr bei dem Allgemeinen ſtehen geblieben, ſo hat Schröckh dieſe Lücke auszufüllen geſucht, aber er hat die Geſchichte des Lehrbegriffs nur als die Geſchichte der Lehren und Meinungen gegeben, welche die Kirchenlehrer der Reihe nach in ihren Schriften niedergelegt haben. Man erhält daher nur Excerpte, eine Entwicklung des Lehrbegriffs aber, als des Ausdrucks eines Geſammtbewußtſeins der Kirche, fehlt auch bei ihm durchaus. Es führt uns dieß jedoch

1) In der Vorrede zum zwölften Band.

nur auf die ſchon hervorgehobene allgemeine Eigenthümlichkeit ſeiner geſchichtlichen Grundanſchauung zurück. Das Individuelle, Perſönliche, Subjektive macht auch hier, und zwar vorzugsweiſe in der Form des Biographiſchen, den ſubſtanziellen Inhalt der Geſchichte aus, die ganze Auffaſſung der Geſchichte trägt ein durchaus ſubjektives Gepräge an ſich. Will dieſe Art der Geſchichtſchreibung uns den höchſten Begriff deſſen, was ſie zu leiſten vermag, geben, ſo bemüht ſie ſich, die Motive und Abſichten der handelnden Perſonen ſo genau als möglich auszuforſchen und darzulegen. In ihnen glaubt ſie in die Seele der Geſchichte hineinzuſchauen und ihr ihre innerſten Gedanken abzulauſchen, wer kann aber wiſſen, ob ſie nicht blos ihre Vermuthungen in die Geſchichte hineinlegt und den handelnden Perſonen nur ihre eigenen Gedanken leiht? Die wahre Objektivität der Geſchichte bleibt ihr noch fremd und verſchloſſen. Die rechten Meiſter dieſes Geſchichtspragmatismus ſind jedoch erſt die Folgenden, Spittler und Planck.

Sieht man an Schröckh's bändereichem Werk, zu welchem Umfang die Kirchengeſchichte ſich ausdehnen kann, wenn ſie nur nicht müde wird, jeder namhaften Perſönlichkeit auf allen Schritten und Tritten nachzugehen, und bei jedem Schriftſteller ſeine Schriften zu regiſtriren und zu excerpiren, ſo hat ſie dagegen in L. T. Spittler's Grundriß der Geſchichte der chriſtlichen Kirche [1]) es ſich um ſo mehr zur Aufgabe gemacht, ſich auf den engſten Raum zuſammenzuziehen, um in ihm zu zeigen, was eine gedrängte Darſtellung und geiſtreiche Auffaſſung vermag, die überall nur die Spitzen der Begebenheiten und Perſonen hervortreten läßt. Auch Schröckh wollte ein pragmatiſcher Hiſtoriker ſein, aber erſt Spittler war es, in welchem die pragmatiſche Methode mit allem, was ſie Anziehendes und Beſtechendes hat, auftrat. Sie ſtimmte bei ihm trefflich zu ſeiner ganzen Behandlungsweiſe der Kirchengeſchichte, die unter

1) Er erſchien zuerſt im Jahre 1782. In den ſämmtlichen Werken Stuttgart und Tübingen. 1827. der zweite Band.

seinen Händen durchaus einen politischen, weltlichen, modernen Charakter annehmen zu wollen schien. Es zeigt sich dieß schon in der äussern Anlage und Anordnung, für welche ihm folgende Hauptabschnitte ganz aus der Natur der Sache selbst zu fließen schienen: 1. Geschichte der Ausbreitung, man könne die verschiedenen Ebben und Fluthen eines Stroms bemerken, ohne noch Rücksicht auf die Bestandtheile seines Wassers zu nehmen; 2. Geschichte der Kirche noch blos als Gesellschaft betrachtet, ihre innere Constitution und ihre äussern Verhältnisse, wie beide durch die abwechselndsten Schicksale gebildet wurden; 3. Geschichte dieser Gesellschaft als einer religiösen Gesellschaft, unter welcher also gewisse Lehrmeinungen, die sich von Zeit zu Zeit änderten, gangbar sind [1]). Das Religiöse und Kirchliche tritt somit sosehr zurück, daß es als eine im Grunde unwesentliche Nebenbestimmung blos in dritter Linie noch in Betracht kommt, wie wenn auch bei der äusserlichsten Betrachtung je davon abstrahirt werden könnte, daß die Christen als Bekenner des Christenthums eine religiöse und kirchliche Gesellschaft bilden, und die sie als Gesellschaft constituirenden Grundsätze anderswoher genommen sein könnten, als aus der Lehre, in welcher sie den gemeinsamen Mittelpunkt ihres religiösen Bewußtseins haben. In der Feststellung der Perioden geht sogar der christliche Gesichtspunkt verloren, wenn die zweite Periode durch Muhamed begrenzt wird. Richtig hat dagegen Spittler mit Uebergehung Karl's des Großen, die Epoche Gregor's VII. fixirt, und in der Stiftung der Universität Halle, als dem Anfangspunkt der neuesten Periode, wenigstens eines der Momente angedeutet, von welchen ein neuer Umschwung sich datirt.

Als Hauptgesichtspunkt stellt Spittler der christlichen Kirchengeschichte die Aufgabe, aus den Revolutionen der achtzehen verflossenen Jahrhunderte sich die historische Auflösung des gegenwärtigen Zustandes der christlichen Kirche zu suchen. In keiner Ge-

1) A. a. O. S. 14.

ſchichte ſei eine ſo zuſammenhängende Reihe wie hier, ſie gehe ſelbſt durch die unterbrechendſten Revolutionen ununterbrochen hindurch, und bleibe immer ein Ganzes, auch wenn die Erzählung aus einer Weltgegend in die andere übergehe. Wem es darum zu thun ſei, aus der Geſchichte nicht nur gelehrt, ſondern auch weiſe zu werden, für den ſei es in einzelnen Perioden das herrlichſte Schauſpiel, auf die Entwicklungen des menſchlichen Geiſtes zu merken, wie ſich dieſer im Verhältniß auf ſeine wichtigſte Angelegenheit durch die mächtigſten Strebungen und unglaublichſten Verirrungen gebildet habe. Nirgends laſſe ſich auch das Fortſchreiten des menſchlichen Geiſtes mit allen Retrogradationen und Verirrungen ſo beurkunden, als hier, nirgends die Farbe beſſer bemerken, welche er vom Klima, von der beſondern Verfaſſung, in welcher er ſich entwickeln mußte, und anderen Umſtänden annahm. Wo haben ſich überdieß je die verſchiedenen Schattirungen und Miſchungen des Irrthums und des Laſters, die mannigfaltigſten Proben des wechſelsweiſen Einfluſſes des Verſtands und des Herzens deutlicher gezeigt, als in der Geſchichte der chriſtlichen Kirche? Man könne zwar in mancher Rückſicht mit Recht ſagen, daß die Kirchengeſchichte nichts anders ſei als ein langes Klagelied über Schwäche und Verderbtheit des menſchlichen Geiſtes, aber der Unglaubige und Aberglaubige des ſiebzehnten Jahrhunderts handle doch ganz anders, als ſein Namensbruder im zwölften und dreizehnten Jahrhundert, und wie undankbar würde es ſein, die großen Fortſchritte nicht bemerken zu wollen, welche die Menſchheit wirklich auch hierin gethan habe? [1]) Der Fortſchritt des menſchlichen Geiſtes alſo ſtellt ſich in der Geſchichte der chriſtlichen Kirche dar, aber wo zeigt ſich ein ſolcher in der Spittler'ſchen Darſtellung? Er könnte doch nur am Chriſtenthum nachgewieſen werden, wenn in demſelben Verhältniß, in welchem die Idee des Chriſtenthums ſich realiſirt, der menſchliche Geiſt von Stufe zu Stufe fortſchreitet, um auch in

1) A. a. O. S. 2 f.

der Wirklichkeit das zu sein, was er an sich ist und sein soll. Aber was ist denn das Christenthum seiner Idee nach? Wo ist der Punkt, von welchem alles ausgeht, wo das Ziel, nach welchem alles hinstrebt? Von keinem Kirchenhistoriker erfährt man weniger als von Spittler, was das Christenthum objektiv ist, ja er hat so wenig eine Vorstellung davon, daß ein Geschichtschreiber der christlichen Kirche, welcher den Fortschritt des menschlichen Geistes am Christenthum darstellen und den gegenwärtigen Zustand der christlichen Kirche aus ihrer Vergangenheit sich erklären will, doch vor allem wissen sollte, was das Christenthum an sich ist, daß er auf eine höchst naive Weise eben dieß, daß man nicht wisse, was das Christenthum ist, an die Stelle einer Definition von seinem Wesen setzt. Wie er am Anfang seiner Geschichte sagt: worin die Lehre bestanden habe, welche die Schüler Jesu auf seinen Befehl der Welt verkündigen sollten, darüber streite man sich nun bald achtzehen Jahrhunderte, und dieses Streiten mache einen wichtigen Theil der nachfolgenden Erzählung aus; so bezeichnet er das Christenthum auch wieder am Schlusse nur als einen Gegenstand des Streits. Es sei wirklich unendlich schwerer, als unsere rüstigen theologischen Schriftsteller denken, positive Lehren, die aus einem vor siebzehn Jahrhunderten geschriebenen Buch abstrahirt werden müssen, gegen die Einwürfe einer durch Raisonnement schmeichelnden Philosophie zu vertheidigen. Ein großer Theil der deutschen protestantischen Theologen sei nicht einmal einig, was eigentlich vertheidigt werden soll, und der wichtige einheimische Streit über die Vorzüge der äussern oder der innern Beweise der Wahrheit des Christenthums gründe sich zu sehr auf ursprüngliche Verschiedenheit der Denkfähigkeiten der Menschen, als daß er so schnell geschlichtet werden könnte [1]). Man weiß also nicht nur nicht, was das Christenthum ist, sondern man braucht es auch nicht zu wissen, weil ja doch jeder das Christenthum nur so nimmt, wie es ihm nach

1) A. a. O. S. 21. 433.

ſeiner ſubjektiven Denkweiſe erſcheint. Auch der Hiſtoriker darf daher, wie Spittler ſagt, um ſo weniger ſeine Ueberzeugungen als Geſchichte angeben, da das Buch, aus deſſen Nachrichten die ganze Sache beurtheilt werden müſſe, in jedermanns Händen ſei und von Jedem eigene Unterſuchung fordere, der nicht gegen die wichtigſten Angelegenheiten des Menſchen ganz gleichgültig bleibe [1]). So ſehr wird alſo alles, was ſich auf das Chriſtenthum bezieht, der Subjektivität des Einzelnen anheimgeſtellt, und da nun Spittler, ſo wenig er auch wiſſen will, was das Chriſtenthum objektiv iſt, doch nicht umhin kann, eine beſtimmte Anſicht vom Chriſtenthum durch ſeine Darſtellung durchblicken zu laſſen, ſo macht auch er nur von dem Recht ſeiner Subjektivität Gebrauch, wenn er ſich auf die Seite der zu dem Poſitiven der Religion und des Chriſtenthums ſich negativ verhaltenden Aufklärung jener Zeit ſtellt. So zweideutig er ſich ausdrückt, wo er von den Früchten dieſer Aufklärung ſpricht, und ſo ſehr er bei dem unermeßlichen Schaden, welchen allgemein einreißender Unglaube nothwendig anrichten müſſe, nur den betrübten Beobachter zu machen ſcheint, ſo wenig kann er doch verbergen, welchen Parteien und Männern ſein Intereſſe ſich zuwendet. Es ſind die Arminianer, von welchen, wenn wir den größten Theil unſerer berichtigtern theologiſchen Kenntniſſe ihnen zu danken haben, ebenſo gut auch das zu rühmen iſt, daß die allmählig herrſchend gewordene Abneigung gegen alles Poſitive der Religion vorzüglich durch ihre Schriften auch unter uns ausgebreitet worden, es iſt P. Bayle, der ſo ſchlau Bahn zu machen wußte, und zuerſt Philoſophie über Geſchichte und geſunde hiſtoriſche Kritik an's Licht brachte [2]), es ſind noch ſo manche Andere, bei welchen man zwar mit ſeiner Sympathie vorſichtiger ſein muß, ſie aber doch nicht ganz zurückhalten kann. Darf man aber auch bei den engliſchen und franzöſiſchen Naturaliſten und dem deutſchen Fragmentiſten

1) A. a. O. S. 22.

2) A. a. O. S. 333. 369.

seine Meinungsverwandschaft nicht zu laut gestehen, so kann man dagegen unter den traurigen Aussichten über den Verfall der Religion in der Schlußbetrachtung sich um so mehr damit trösten, „daß sich die Moralität vieler Menschen in unserem Zeitalter weit weniger, als in allen vorhergehenden, einzig auf christliche Religion gründet, daß die aufgeklärtesten Männer, wenn je etwa ihre Privatmeinung nicht völlig entschieden für christliche Religion ist, die ganze Größe des Schadens doch kennen, welchen jede laute Erklärung einer solchen Privatmeinung anrichtet, daß innerhalb zwanzig bis dreißig Jahren die ganze theologische Generation, welche sich gegenwärtig durch Spalding's, und Herder's und Döderlein's Schriften bildet, überall in Consistorien sitzen und durch ihre weisen Veranstaltungen endlich auch in allgemeine Ausübung bringen wird, was bisher oft nur noch Wunsch schüchterner Weisen oder fast kühne Unternehmung einzelner entschlossener Aufgeklärten war". Ist aber dieß das Resultat der Revolutionen von achtzehen Jahrhunderten, warum will man damit so geheim thun? Ihren rein subjektiven Charakter verräth diese Ansicht auch dadurch, daß man von dem, der sie hat, verlangt, er solle sie lieber für sich behalten, als allgemein mittheilen. Man darf ja für sich wohl unglaubig sein, wenn man nur seinen Unglauben nicht offen und laut erklärt. Und weil dieselbe Ansicht, die man als Aufklärung rühmt, als Unglaube so großen Schaden stiftet, so hat es auch nichts auf sich, seine wahre Meinung zu verläugnen und wo es am rechten Orte ist, sich zur herrschenden Meinung zu akkommodiren. Ist es anders als aus der Zweideutigkeit und Haltungslosigkeit einer alles in das subjektive Belieben stellenden Ansicht zu erklären, wenn eine auf dem Höhepunkt ihrer Betrachtung so naturalistische, dem Positiven so abgeneigte, so rasch von erlogenen Wundern redende Kirchengeschichte, wie die Spittler'sche, gleichwohl von den Wundern, durch welche sich Jesus zu seinen Behauptungen von der hohen göttlichen Würde seiner Person legitimirte, und von dem Wunder seiner Auferstehung so spricht, wie wenn der unbefangene Glaube

an Wunder, welcher in ihr ſonſt nirgends ſeine Stelle findet, hier wenigſtens ſich von ſelbſt verſtände?

Wo man auf kein objektives Princip der geſchichtlichen Entwicklung zurückgehen kann, bleibt als höchſte Cauſalität nur der Zufall übrig, die Zufälligkeit der äußern Umſtände und die ebenſo zufällige Beſchaffenheit der einzelnen Individuen, und es macht auf dieſem Standpunkt nichts aus, ob man den Zufall Vorſehung nennt, es findet zwiſchen der Vorſehung und den ihr gegenüberſtehenden Individuen jenes eigene Verhältniß wieder ſtatt, bei welchem man nicht weiß, welches von dieſen beiden dem andern mehr zu verdanken hat, die Vorſehung den Individuen oder die Individuen der Vorſehung. Man kann bei dieſer Geſchichtsbetrachtung nur darüber erſtaunen, daß ein Jude, Namens Jeſus [1]), in wenigen Jahren ſeines Lebens eine Revolution machte, die in den erſten Veranlaſſungen ſo unſcheinbar und in ihren letzten ausgebreitetſten Folgen ſo höchſt merkwürdig war, daß neben ſeinen perſönlichen Vorzügen auch die Umſtände, unter welchen er auftrat, gerade ſo treffend waren, daß man damals einer wichtigen Veränderung entgegenſehen mußte. War es die Vorſehung, die durch ſeinen Tod Abſichten erreichte, welche das größte Glück für das Menſchengeſchlecht waren, ſo kann es auf der andern Seite nur ſeiner Perſönlichkeit zugeſchrieben werden, daß er als ein ſehr zärtlich geſinnter Mann ſich Freunde verſchafft hatte, die den großen Entwurf der allgemeinen Religionsverbeſſerung, zu welchem er während ſeines Lebens auf Erden nur die Anlage gemacht hatte, ſo geſchickt vollendeten. Immer iſt in dem ganzen Gange der Ge-

1) So beginnt ja die Spittler'ſche Kirchengeſchichte, ungefähr ebenſo, wie Spittler ſeine Geſchichte Wirtembergs beginnt, von welcher er im Eingang ſagt: „es möge immerhin auch dieſe alte Geſchichte, wie ſo manche alte Geſchichte anfangen: es war einmal ein Graf —". Das iſt jenes von der Vorſehung in die Welt hineingeworfene Chriſtenthum, von welchem der Geiſtesgenoſſe Spittler's, Planck, ſelbſt noch in der Vorrede zu ſeinem letzten Werke im Jahre 1831 ſprach.

ſchichte, auf jedem wichtigern Punkt, ein ſolches Zuſammentreffen von glücklichen Umſtänden und Individuen, wie ſie gerade für die Zeitverhältniſſe paſſen; glücklicher Weiſe wird gerade noch in der höchſten Kriſis des entſcheidenden Zeitpunkts ein Gegenmittel gefunden, wodurch ſelbſt der herrſchende Hang des Zeitalters zum Vortheil der einen oder der andern Sache benützt werden kann; wie ein Geſchenk des Himmels erſcheint mitten unter dem entarteten Geſchlecht nicht blos ein M. Luther, ſondern auch ein G. Calixt, und weil ſich gewöhnlich auch das Zufällige wie vorbereitet zuſammenfindet, wenn die Vorſehung beſchloſſen hat, der Welt eine Wohlthat zu ſchenken, ſo muß es ſich glücklich ſchicken, daß entweder durch die Energie oder die Lethargie der Menſchen gerade das geſchieht, was, wenn es einmal geſchehen iſt, als beſonders providentiell betrachtet wird [1]). Wenn auch eine ſolche Geſchichtsbetrachtung ihre volle Berechtigung da zu haben ſcheint, wo eine ſo hervorragende Perſönlichkeit, wie die Luthers, die Richtung einer ganzen Zeit beſtimmt, ſo zeigt doch auch die Spittler'ſche Darſtellung der Reformationsperiode deutlich genug, wie einſeitig es iſt, das bewegende Princip der Geſchichte ſchlechthin in den Individuen zu erblicken, und die über den Individuen waltenden Mächte nur unter der vagen Kategorie der Vorſehung zu begreifen. Das Chriſtenthum iſt ſo betrachtet nur der zufällige Anknüpfungspunkt und die chriſtliche Kirche nur der äußere Rahmen für die mannigfaltigſten Veränderungen, deren gemeinſame Einheit das Spiel des Zufalls iſt, der bald da bald dort durch eine neue unerwartete Wendung eine entweder vorwärts oder rückwärts gehende Bewegung hervorbringt.

Auf dem Boden dieſer Geſchichtsanſchauung, auf welchem der Subjektivität der Individuen ein ſo freier Spielraum geſtattet iſt, kann der ihr eigene Pragmatismus nur in der Kunſt beſtehen, die Urſachen der geſchichtlichen Erſcheinungen und die Motive der han-

1) A. a. O. S. 19 f. 245. 350. 420.

delnden Perſonen in der ſubjektiven Eigenthümlichkeit der Individuen aufzufinden. Je beſſer der Hiſtoriker dieſes ſubjektive Gebiet pſychologiſch kennt und durchforſcht, um ſo pragmatiſcher wird ſeine Darſtellung. Beſonders findet dieſe pragmatiſche Methode auf die Geſchichte des Lehrbegriffs ihre Anwendung. Da man auf dieſem Standpunkt die das Dogma betreffenden Erſcheinungen nicht aus der dem Dogma immanenten Idee begreifen kann, ſo haben ſie um ſo mehr nur einen ſubjektiven Grund; die Haupturſache der Verſchiedenheit der religiöſen Anſichten liegt in der auch ſchon bei den Apoſteln bemerkbaren Verſchiedenheit der menſchlichen Temperamente und Seelenkräfte. Je weniger aber die moderne Denkweiſe in ſo manche eigenthümliche und fremdartige Vorſtellung ſich hineinfinden kann, um ſo geneigter iſt man, ſolche Erſcheinungen für Verirrungen der Phantaſie und Erzeugniſſe einer excentriſchen Schwärmerei zu halten. Bei den Gnoſtikern findet es Spittler gar nicht der Mühe werth, der ausſchweifenden Einbildungskraft dieſer Schwärmer nachzugehen, und bei den Manichäern kann er kaum glauben, daß Hypotheſen, welche ſoſehr gegen allen Menſchenverſtand waren, viele Anhänger haben bekommen können. Nicht viel günſtiger lautet das Urtheil über dogmatiſche Streitigkeiten, wie namentlich in Betreff der Perſon Chriſti, der Dreieinigkeit, ſie ſind bloße Zänkereien über willkürlich aufgegriffene Fragen. Die Art, wie geſtritten wurde, brachte gewiſſe theologiſche Moden auf, die von andern Moden ſich nur dadurch unterſcheiden, daß ſie leider nicht dieſelbe Wandelbarkeit hatten, ſondern unauslöſchlich tief dem menſchlichen Geiſt ſich eindrückten. Welcher bedeutende Faktor in der Geſchichte der Theologie insbeſondere das Temperament iſt, ſieht man, wie an ſo vielen Andern, namentlich an Calvin, welcher ein warnendes Beiſpiel eines Temperamentstheologen iſt. Daß ein ſo aufgeklärter Mann, trotz ſeiner ſonſt vortrefflichen Exegeſe, trotz allem, was Verſtand und Herz jedem Menſchen von Gottes Güte ſagt, auf die Meinung einer göttlich willkürlichen Prädeſtination gewiſſer Menſchen zum ewigen Ver-

derben gerathen konnte, ist ein trauriger Beweis, wie sehr oft unsere Ueberzeugungen durch viele zufällige äußere Umstände bestimmt werden, noch trauriger aber, daß eine solche Meinung, wie die unbarmherzige Hypothese von der göttlichen Gnade, je einen gewissen allgemeinen Schwung bekommen konnte [1]). Nicht anders ist es auf dem übrigen Gebiet der Geschichte. Wie oft entsteht das Wichtigste und Folgenreichste aus irgend einem Einfall, welchen einmal dieser oder jener hatte! Der pragmatische Historiker zeigt besonders darin seinen combinirenden Scharfsinn, daß er in dem Kleinsten und Zufälligsten das Größte und Bedeutungsvollste erblickt. Wie er aber überhaupt Alles scharf in's Auge faßt und das Innere der Personen und Begebenheiten durchschaut, so kennt er auch die Verstandeskräfte und Willensrichtungen der Menschen zu genau, um nicht in der einen wie in der andern Beziehung so oft nur die niedrigste Meinung von ihnen zu haben. Daß er da, wo man sonst das edle Feuer der Begeisterung auflodern sieht, nur von Schwärmerei und Raserei zu sprechen weiß, wie bei den Kreuzzügen, versteht sich ohnedieß von selbst. Aber es gibt ja nicht blos Schwärmer und Verrückte, es gibt auch so viele Dummköpfe und Betrüger, welche man erst durch den Scharfblick des pragmatischen Historikers in ihrer wahren Gestalt kennen lernt. Selbst der fromme Ansgar wird nur für einige der von ihm verrichteten Wunder von dem Verdacht eines Betrügers freigesprochen, und der heilige Franziscus darf sich glücklich schätzen, für einen solchen zu gelten, dem man alle Ehre anthut, wenn man glaubt, es habe ihm im Kopfe gefehlt. Bei dem heiligen Ignatius von Loyola, bei welchem der Kopf ohnedieß nicht der stärkste war, halten Dummheit und Verrücktheit sich das Gleichgewicht, der Mainzer Diakonus aber, welcher aus der Geschichte der Pseudodekretalen so übel berüchtigt ist, ist Betrüger und Dummkopf zugleich. Wie leicht hätte es doch dazu kommen können, daß der schwache neuanbrechende Schimmer

1) A. a. O. S. 32. 49. 51. 116. 326. 357.

von Wiſſenſchaften, welche Carl mit aller Mühe immer wirkſamer und allgemeiner zu machen ſuchte, endlich ſeine ganze Kraft äuſſerte, wenn nicht ein einziger Betrüger und Dummkopf alles zernichtet und in unbeſchreiblicher Herzenseinfalt die Welt Jahrhunderte lang nachgeſprochen hätte, was der Betrüger vorgeſagt hatte [1])! Wir ſehen aus dem Letztern zugleich, wie der Pragmatiker, weil ja doch alles an dem Zufall und Einfall des Augenblicks hängt, gar gern auch einen Blick in das weite Gebiet der ſogenannten scientia media wirft, und auf wichtigen Punkten der Geſchichte den Gedanken in ſich erwägt, wie ganz anders es doch in der Welt gegangen ſein würde, wenn nur das Eine, das ſo leicht hätte der Fall ſein können, ſtattgefunden hätte. Wie leicht hätte die Welt ſogar mit der ganzen Hierarchie verſchont bleiben können, denn wenn nur Otto III. ſein Projekt vollends gelungen wäre, Rom zur künftigen Reſidenz ſeines Reichs zu machen, nie hätte ein Gregor VII. exiſtiren können [2]). Welche Betrachtungen dieſer Art laſſen ſich auch an das zerſchmetterte Bein des heiligen Ignatius anknüpfen, das ſo zufällig den Entſchluß in ihm weckte, ein frommer Don Quichote zu werden! Indem ſo der Pragmatiker Wohl und Wehe der Welt in ſich bewegt nach ſeiner ſubjektiven Betrachtungsweiſe, iſt auch ſein Gefühl zart genug, um nach Maaßgabe des Geſchehenen Freude und Leid mit den betheiligten Perſonen zu theilen, und ſelbſt ein Leo I. ſteht ihm nicht zu fern, um ſich die Frage vorzulegen, was ihn wohl im Jahr 451 mehr erfreut haben möge, die Nachricht von der Schlacht bei Chalons oder die von Chalcedon [3]). Noch öfter aber, als dieß mit ſo empfindſamen Betrachtungen der Fall iſt, ergreift den aufgeklärten, vorzugsweiſe auf der Verſtandesſeite ſtehenden Geſchichtſchreiber eine edle Aufwallung ſeines Innern über das ſelbſt bei ſehenden Augen wie abſichtlich mit Blindheit ge-

1) A. a. O. S. 147. 256. 339. 165.
2) A. a. O. S. 177.
3) A. a. O. S. 136.

ſchlagene Geſchlecht, daß ganze Zeitalter, wie einzelne Männer zugleich Proben eines geübten Verſtandes und einer ganz unerwarteten Sinnloſigkeit geben konnten, und er kann ſeinen Zorn und Aerger nicht lebhaft genug darüber äußern, daß das Papſtthum nie mehr wuchs, als gerade in dem Zeitalter, da ſich der menſchliche Verſtand durch die feinſten ſcholaſtiſchen Unterſuchungen übte, da man mit dem ſpitzfindigſten philoſophiſchen Scharfſinn an allem zu zweifeln anfing, da Handel und Künſte ſeit den Zeiten der Kreuzzüge zu einem immer wachſenden Flor kamen, da ſelbſt auch die beſchleunigtere Communikation der Nationen unter einander gegen das Vorurtheil hätte abhärten ſollen, daß ein Menſch in Rom, deſſen Jugendgeſchichte man wußte, deſſen Stuhlbeſteigung bekannt war, deſſen tägliche Künſte man ſah, ein untrüglicher Menſch, ein Halbgott ſei [1])! Und was würde, muß man unwillkürlich hier ſich fragen, Spittler erſt ſagen, wenn er denſelben Menſchen ſelbſt noch im Zeitalter der durch Dampfſchiffe und Eiſenbahnen beſchleunigten Communikation ſeine Halbgottsrolle mehr als je ſpielen ſähe? Nehmen wir nun noch dazu, wie lebhaft ſo oft ſolche Aeußerungen verſchiedener Gemüthsbewegungen, des Zorns und Unwillens, oder der Freude und des Bedauerns, und ſo manche gutgemeinte Wünſche in die Erzählung ſich einmiſchen [2]), wie ferner, ein pragmatiſcher Geſchichtſchreiber, wie Spittler, durch pikante Ausdrücke, ſchlagende Bilder, treffende Andeutungen den modernen Ton ſeiner Darſtellung zu beleben und ihr noch überdieß durch pſychologiſche Reflexionen und praktiſche Wahrheiten und Gemeinſprüche ein beſonderes Intereſſe zu geben weiß, ſo haben wir ſo ziemlich alles beiſammen, was uns ein Bild dieſer Form der kirchlichen Geſchichtſchreibung geben kann.

Gleichwohl ſtellt ſich als ein in mancher Beziehung noch größerer Meiſter der pragmatiſchen Geſchichtſchreibung Spittler

1) A. a. O. S. 278.

2) Der Geſchichtſchreiber ſoll ſtets kaltblütig bleiben, aber wer vermag es? A. a. O. S. 336.

der ihm ſo nahe ſtehende G. J. Planck zur Seite. Er hat wenigſtens die pragmatiſche Methode in weit größerem Umfang auf die Kirchengeſchichte angewandt. Wenn auch Planck in keinem zuſammenhängenden Werke die Kirchengeſchichte im Ganzen behandelt hat, ſo ſchließen ſich doch die beiden Hauptwerke [1]), welche Planck's Namen zu einem der berühmteſten in der neuern kirchenhiſtoriſchen Literatur gemacht haben, ſo genau an einander an, daß ſie ihn hinlänglich als Kirchenhiſtoriker charakteriſiren.

Als pragmatiſcher Geſchichtſchreiber iſt er, wie Spittler, mit vollem Recht zu bezeichnen. Er ſelbſt leitete ja ſein erſtes Hauptwerk gleich mit den Worten ein: ſein Endzweck ſei (warum ſolle es nicht auf einmal geſagt werden?), eine pragmatiſche Geſchichte der Entſtehung unſers proteſtantiſchen Lehrbegriffs zu ſchreiben, das ganze Werk der Reformation unter dieſen Einen Geſichtspunkt zu bringen, erſt in Rückſicht auf das Ganze und dann auch bei jedem einzelnen Lehrſatz zu zeigen, wie und wann und wo zuerſt Veränderung der Vorſtellungsart in Glaubenslehren anfing, wodurch ſie vorbereitet, zur Reife gebracht, beſtimmt, wieder umgeändert, und dann wieder berichtigt wurde, zu zeigen, durch welche Mittel Wahrheit an das Licht, durch welche Veranlaſſungen und Umwege der Geiſt derjenigen, welche ſie zuerſt fanden, auf ihre Spur gebracht, durch welche Hinderniſſe ihr Umlauf gehemmt oder beſchleunigt, durch welche Widerſprüche ihr Einfluß verſtärkt oder geſchwächt wurde, zu zeigen, wie alle äuſſern, theils abſichtlich angelegten, theils zufälligen Umſtände dabei mitwirkten; was der Charakter der Hauptperſonen, ihre Bildung, ihre Leidenſchaften, ihre Vorurtheile, ihre Nebenabſichten, was die politiſche Verfaſſung, Anſchläge, Verhältniſſe, Fehler unſerer Höfe, was hundert andere zum Theil unbe-

1) Geſchichte der Entſtehung, der Veränderungen und der Bildung unſers proteſtantiſchen Lehrbegriffs vom Anfang der Reformation bis zu der Einführung der Concordienformel, 6 Bände 1781—1800. Geſchichte der chriſtlich-kirchlichen Geſellſchaftsverfaſſung. 5 Bände. 1803—1809.

deutend ſcheinende, oft kaum bemerkbare Umſtände des Orts, der Zeit, der Gelegenheit dazu beitrugen, und aus dieſem allen einigermaßen zu erklären, warum von Anfang an das ganze Syſtem unſers Lehrbegriffs ſo und nicht anders zuſammengeſetzt, warum es hier und dann dort geändert, erſt an jenem und dann an dieſem Theil umgebildet, und dann am Ende in der Concordie gerade ſo und nicht anders beſtimmt wurde. Mit dieſen Zügen ſchildert Planck ſelbſt das ihm vorſchwebende und in ſeinen Schriften ſich abſpiegelnde Ideal der Geſchichte. Je großartiger der Gegenſtand iſt, und je mehr die Darſtellung darauf angelegt iſt, in das Einzelne der Begebenheiten und Verhältniſſe einzugehen, und ein ſo viel möglich anſchauliches Gemälde des Gangs der Reformationsperiode zu geben, um ſo mehr hatte Planck alle Gelegenheit, die Kunſt ſeiner pragmatiſchen Behandlung in ihrem vollen Lichte zu zeigen. Es iſt dieß der anerkannte Vorzug der Planck'ſchen Schriften, wer ſie aber auch nur theilweiſe kennt, weiß auch, was die minder vortheilhafte Seite derſelben iſt. Das Charakteriſtiſche dieſes Pragmatismus iſt eine Abſichtlichkeit und Planmäßigkeit des Geſchehenen, bei welcher ſich oft genug der Eindruck aufdringt, daß ſie weit mehr eine von dem Geſchichtſchreiber in die Geſchichte hineingelegte, als in den Begebenheiten ſelbſt enthaltene iſt [1]). Mit

1) Man vgl. was auch Lücke in ſeinem biographiſchen Verſuch über Planck vom Jahre 1835 über den in dem Hauptwerke Planck's, der Geſchichte des proteſtantiſchen Lehrbegriffs, in ſeiner ganzen Stärke ſich zeigenden Planck'ſchen Pragmatismus bemerkt S. 25: Die ſubjektive perſönliche Seite der Entwicklung, der Schatten der Leidenſchaften und Irrſale ſei zu ſtark hervorgehoben, und man vermiſſe nicht ſelten den objektiven Pragmatismus der Idee der Sache ſelbſt. Planck erkenne nicht genug an, daß die Perſönlichkeiten mit ihren Tugenden und Fehlern, ihren Leidenſchaften, Stimmungen und Berechnungen doch immer nur untergeordnete und einzelne Momente in der zeitlichen Entwicklung der hiſtoriſchen Idee ſeien u. ſ. w. Bemerkenswerth iſt, daß, wie Lücke anführt, ſelbſt in jener, in ihrem Pragmatismus ſo ſehr befangenen Zeit der Recenſent des erſten Bandes der Geſchichte des proteſtantiſchen Lehrbegriffs in den Göttinger Gelehrten Anzeigen 1781. S. 758,

welcher nicht ſelten in's Kleinliche gehenden Genauigkeit wird hier alles Einzelne analyſirt, um die innerſten Gedanken und Motive der handelnden Perſonen zu durchſpähen, alle Gründe und Gegengründe mit ihnen abzuwägen, und ihnen auf allen Winkelzügen einer recht ſchlau ausgedachten Politik nachzugehen? Indem aber zuletzt alles doch nur an möglichen Combinationen und rein perſönlichen Situationen hängt, iſt die Folge dieſes Raiſonnirens und Pragmatiſirens ſo oft, daß man doch nicht weiß, woran man ſich zu halten hat, und der wahre, wirkliche Gang der Sache mehr verhüllt als enthüllt iſt. Man vergleiche in dieſer Beziehung nur die Planck'ſche Darſtellung mit der denſelben Zeitraum betreffenden Ranke'ſchen, wie ſehr fällt der Unterſchied eines ſo ſubjektiven Pragmatismus von einer objektiv gehaltenen und ebendarum auch weit einfacheren und durchſichtigeren Geſchichtſchreibung in die Augen! Wollte man dieſe Vergleichung weiter verfolgen, ſo würde beſonders die bei den beiden Hiſtorikern weſentlich verſchiedene Schilderung Carls V. und die ganze Periode vom Reichstag in Augsburg im Jahr 1530 bis zum Ausbruch des ſchmalkaldiſchen Kriegs, in welcher die ſchwebende Entſcheidung ſich ſo lange hinzog, aber ebendeßwegen der Pragmatiker ein um ſo größeres Feld vor ſich hatte, um mit ſeinen klugen Gedanken nicht nur aus demjenigen, was wirklich geſchah, ſondern zuweilen ſelbſt aus demjenigen, was nicht geſchah, dasjenige zu errathen, was unter an-

---

vielleicht Spittler ſelbſt, nicht umhin konnte, die Leſer zu fragen, ob ſie nicht bisweilen mit dem Recenſenten die dunkle Empfindung bei ſich wahrnehmen, daß in einigen Stellen zu viel in die Seele der guten Alten hineinräſonnirt ſei, und auch bei der Anzeige des zweiten Bandes, Göttinger Gel. Anzeigen 1784. S. 477, in Anſehung der meiſt vortrefflich entwickelten Beweggründe der handelnden Perſonen von dem Gedanken beunruhigt wurde, ob nicht unvermeidlich hier Erſchleichungen vorgehen müßten, die am Ende doch einen ganz falſchen Schimmer und Schatten auf die Begebenheiten ſelbſt werfen. Jede pſychologiſch räſonnirende Geſchichte verliere höchſt wahrſcheinlich an Wahrheit, je mehr ſie ganz in's Einzelne gehe.

dern Umständen nach der Absicht der handelnden Personen geschehen sein würde, oder doch geschehen sollte" [1]), vielfachen Stoff zu einer nicht uninteressanten Parallele geben. Wo man so viele Möglichkeiten zu berechnen und das Plus und Minus des Wahrscheinlichen nach so vielen Seiten hin abzuwägen hat, kann man sich nicht so kurz fassen. Eine nie zum Ziele kommende Weitschweifigkeit und eine gar zu vertrauliche und populäre Redseligkeit ist eine sehr hervorstechende Eigenschaft Planck's, durch die er sich besonders von dem das Gedrängte der Darstellung und den scharfen, gemessenen Ausdruck liebenden Spittler unterscheidet. Um so mehr drückt sich die Eigenthümlichkeit ihres Pragmatismus bei beiden auf gleiche Weise darin aus, daß sie es nicht unterlassen können, auch die subjektiven Eindrücke, welche die erzählten Begebenheiten auf sie machen, zum Worte kommen zu lassen, und ihre Sympathien und Antipathien offen auszusprechen. Auch Planck äußert oft genug nicht blos über die Leidenschaftlichkeit und sittliche Verkehrtheit der Menschen, sondern besonders auch über ihren Unverstand, ihre Kurzsichtigkeit und Geistesschwäche sein Bedauern und Verwundern, woran sich gern die teleologische Schlußbetrachtung anschließt, daß es zuletzt doch immer noch besser und erträglicher gegangen sei, als man hätte vermuthen sollen, weil ja doch die göttliche Weisheit, oder der zum Glück über die Menschen hinausgehende Verstand Gottes das Werk leite, das er durch Menschen ausführe, die oft selbst nicht wissen, daß sie für ihn arbeiten, wenigstens oft nicht wissen, daß sie zu dem bestimmten Zweck für ihn arbeiten, zu dem er ihre Entwürfe zu leiten weiß. Die höchste Frucht dieses Pragmatismus ist daher die Ueberzeugung, daß es ewige, vom Anfang der Welt an beobachtete Handlungsweise Gottes ist, durch Menschen, auch durch böse Menschen, zu wirken,

1) So bezeichnet Planck in der Vorrede zum ersten Theil des dritten Bandes den schwierigsten Theil seines Geschäfts in der genannten Periode und er steht hier in der That auf einem der Höhepunkte seines Pragmatismus.

aus den verwickeltſten Entwürfen menſchlicher Thorheit oder menſchlicher Habſucht die ſeinigen herauszubringen, und ihre intereſſirteſten Anſchläge zu ſeinem Vortheil gleichſam zu benützen [1]). Die ganze Weltgeſchichte iſt ſomit eigentlich, weil ja doch Gott nicht alles unmittelbar thun und ausführen kann, ſondern die Menſchen auch dazu gehören, auf die Probe zwiſchen Gott und den Menſchen angelegt, wer von beiden dem andern den größten Vortheil abgewinnen kann, wobei natürlich zuletzt der den Sieg davon trägt, der mit ſeinem überlegenen Verſtand die von den Menſchen bewirkte Verwirrung am beſten wieder entwirren kann.

Es iſt bei Spittler ſehr auffallend, wie indifferent ſich ſein Pragmatismus zum Dogma verhält, wie wenig er überhaupt mit

---

1) Vgl. die Vorrede zum erſten Band der Geſchichte des prot. Lehrb., welche überhaupt ganz als das Programm der Planck'ſchen Weiſe der Geſchichtſchreibung anzuſehen iſt. Wie lebhaft ſpricht ſich das ſubjektive Pathos, ohne das der ſubjektive Pragmatismus nicht ſein kann, in folgender Stelle aus: „Es iſt Leib und Seele verzehrende Arbeit, ſich durch ſo viele Auftritte menſchlicher Bosheit, Falſchheit, Rachſucht und Blutgier durchwinden zu müſſen, überall den beſſeren, den ſanftmüthigeren, den aufgeklärteren verfolgt und unterdrückt oder die unſchuldige Schwärmerei von der ſchuldigen verdammt zu ſehen. Es iſt alle Empfindungen empörendes Geſchäft, nur die Akten einer oſtandriſchen und hardenbergiſchen Streitigkeit oder der kalviniſtiſchen Verfolgungen mit der Geduld und Genauigkeit durchſtudiren zu müſſen, die der Unterſucher dabei verſchwenden muß. Und in ſolchen Augenblicken des Unwillens, der Erbitterung oder der gefühlteſten Theilnehmung iſt es wohl nicht immer möglich, ſich allzuſtrenger oder allzuraſcher Urtheile zu erwehren, von denen die Seele äußerſt ungern wieder abgeht. Kein Wunder, wenn dieß Studium Arnoldo macht!“ — Auch das gehört zu der charakteriſtiſchen Manier jener hauptſächlich auch durch Planck repräſentirten Subjektivitätsperiode der deutſchen Literatur, daß der Verfaſſer in allen Vorreden mit dem Leſer converſiren und kokettiren zu müſſen meint, und ihm das Zweckmäßige, Nützliche, Intereſſante, Angenehme des vorliegenden Werks und der gerade ſo gegebenen Darſtellung nicht empfehlend und einſchmeichelnd genug an's Herz legen kann. Darin blieb ſich Planck von ſeiner erſten Vorrede im Jahr 1781 bis zu der letzten im Jahr 1831 ſo ziemlich gleich.

demſelben zu thun haben will, und wie ſchnöde er ſo oft die darauf ſich beziehenden Erſcheinungen abfertigt und abweist. Dieſen Fehler ſcheint Planck dadurch gut machen zu wollen, daß er es ſich zur Hauptaufgabe machte, eine Geſchichte des proteſtantiſchen Lehrbegriffs zu ſchreiben. Allein es iſt dieß nur ſcheinbar, und es iſt bei Planck nur um ſo bemerkenswerther, wie wenig Sinn dieſer ſubjektive Pragmatismus gerade für das hat, was der ſubſtanzielle Mittelpunkt und der feſteſte Kern der Objektivität der Geſchichte iſt. Als Kern des Proteſtantismus muß auch Planck das Dogma betrachtet haben, wie hätte er ſonſt ein Werk, das er ſeinem Zweck und Inhalt nach ebenſo gut, wie Ranke das ſeinige, deutſche Geſchichte im Zeitalter der Reformation hätte nennen können, eine Geſchichte des Lehrbegriffs genannt? Der Lehrbegriff ſtand alſo zwar zunächſt vor ihm, indem er aber vor allem die äußere politiſche Geſchichte ſehr ausführlich darſtellen zu müſſen glaubte, wurde der Lehrbegriff zurückgedrängt und auf die Seite geſchoben [1]). Nachdem nun endlich in der Mitte des Werks, nach der Ausführung alles deſſen, was nur uneigentlich die Entſtehungsgeſchichte des Lehrbegriffs genannt werden kann, da es vielmehr die Geſchichte der Reformation und des Proteſtantismus ſelbſt iſt, für den Lehrbegriff Raum gewonnen iſt, wie ſehr muß das Geſtändniß des Verfaſſers überraſchen, er ſei in Verſuchung geweſen, das Werk nicht weiter fortzuſetzen, da er nur zu gut wiſſe, wie wenig das theologiſche Publikum, nach den Veränderungen, die ſeit den letzten zehen Jahren faſt allgemein in ſeiner Denkweiſe vorgegangen, dafür noch Intereſſe habe. Die meiſten der beſondern Formen, in welche ſich unſer theologiſches Syſtem, während des Zeitraums bis zur Concordienformel, nach ſeinen einzelnen Theilen hineinbildete, haben nicht nur in unſerer jetzigen Dogmatik das Moment völlig verloren, das man ihnen ehmals beilegte, ſondern die Ge-

1) Man vgl. was Planck ſelbſt hierüber ſagt in der Vorrede zum erſten Theil des dritten Bands.

ſchichte ihrer Bildung habe für den Geiſt unſers Zeitalters ſelbſt das negative Intereſſe verloren, das ihr aus ſeiner ſich allmählig anſetzenden und entwickelnden Abneigung davon eine Zeitlang habe zuwachſen können. Noch vor zehen Jahren würde dieß anders geweſen ſein. Jetzt aber habe ſich eine ganz neue Dogmatik in der Zwiſchenzeit gebildet. Man ſei faſt allgemein nicht nur von jenen Formen, ſondern ſelbſt von mehreren Grundideen der älteren weggekommen, man ſei ſich bewußt, daß man davon weggekommen ſei. Man fürchte auch nicht mehr, daß der Geiſt unſerer Theologie jemals von ſelbſt wieder dahin zurückkehren oder zurückgezwungen werden könnte, und betrachte ſie deßwegen als ganz gleichgültige Antiquität [1]). Zum deutlichen Beweis, wie ſehr Planck ſelbſt dieſen Umſchwung der Denkweiſe theilte, nannte er den Gegenſtand ſeines Werks nun nicht mehr den proteſtantiſchen Lehrbegriff, ſondern nur die proteſtantiſche Theologie. Das Eigene iſt alſo, daß, ſobald der Lehrbegriff entſtanden iſt, er nicht als Lehrbegriff, ſondern nur als Theologie exiſtirt. Man glaube nicht, daß die auf dieſe Weiſe für Planck ſelbſt zur Antiquität gewordene Theologie dadurch nur in dasjenige Verhältniß hinausgerückt worden iſt, das die objektive Betrachtung des Geſchichtſchreibers erfordert, es ſpricht ſich in der folgenden Darſtellung klar genug aus, daß ihr Gegenſtand für den Geſchichtſchreiber nicht nur kein perſönliches, ſondern auch kein ſachliches Intereſſe hat. So wenig auch Planck je müde wird, die ganze Reihe der in ſo großer Zahl auf einander folgenden theologiſchen Streitigkeiten und Verhandlungen mit aller Gründlichkeit und Ausführlichkeit zu erzählen, er verbirgt es nicht, daß er in ihnen doch eigentlich nur eine Geſchichte der menſchlichen Thorheiten, Leidenſchaften und Verkehrtheiten ſehen kann, bei welchen man vergeblich fragt, welchen Nutzen ſie gehabt haben. Was ihn als pragmatiſchen Geſchichtſchreiber dabei intereſſirt, iſt einzig nur die beſonders in der Geſchichte der

1) In der Vorrede zum vierten Band vom Jahr 1796. S. VI. f.

Concordienformel in ihrer vollen Glorie ſich zeigende diplomatiſche Kunſt, mit welcher er das ſo verworrene Gewebe der Intereſſen, Leidenſchaften und Intriguen der verſchiedenen ſtreitenden Parteien auseinanderzulegen weiß. Was aber die Sache ſelbſt betrifft, das religiöſe und dogmatiſche Intereſſe, ſo kann er von einer ſolchen Scene ſich zuletzt nur mit Eckel und Ueberdruß hinwegwenden. Sehr charakteriſtiſch lautet das Endurtheil, das er am Schluſſe des ganzen Werks über den Gewinn, welcher für die lutheriſche Theologie aus der Concordienformel gefloſſen ſei, fällt: „ſie habe durch die Formel eine Beſtimmtheit erhalten, die ihr vorher gefehlt hatte, und dieß möge dann um ſo mehr als Gewinn betrachtet werden, da man höchſt wahrſcheinlich dadurch allein die Veränderung noch aufgehalten habe, welche ſonſt um anderthalb Jahrhunderte früher in dieſer Theologie eingetreten ſein würde. Ob man aber befugt geweſen ſei, dieſe Veränderung, zu der ſich damals ſchon der Geiſt des Zeitalters an ſo vielen Orten hinneigte, durch die Concordienformel zum Theil gewaltſam aufzuhalten? Dieß möge ſich aus demjenigen, was über die einzelnen Artikel der Formel ausgeführt worden ſei, hinreichend entſcheiden laſſen, und ob es erſt wahrer Gewinn geweſen ſei, was man dadurch erhielt? Dieß mögen die Folgen, die zunächſt aus der Concordienformel entſprangen, und der Zuſtand entſcheiden, in welchem unſere Theologie jetzt noch anderthalb Jahrhunderte durch die Nachwirkungen der Formel erhalten wurde“ [1]). Hat die Formel nur aufgehalten, was ſchon anderthalb Jahrhunderte früher hätte eintreten können, und nur im Widerſpruch mit dem Geiſte der Zeit und gewaltſam aufgehalten worden iſt, ſo kann man ſie nur aus der Geſchichte hinwegwünſchen. Es wäre dann ſchon weit früher auch das eingetreten, was Planck in ſeinem letzten Werk [2]) als das Glück der Periode,

1) Band 6. S. 817 f.

2) Geſchichte der prot. Theol. von der Concordienformel an bis in die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts. 1831. Vorr. S. VII.

die er nach allen Zeichen der Zeit nahe glaubt, und als einen Wendepunkt in der Geſchichte des Chriſtenthums betrachtet, daß eine ſolche Erkenntniß die allgemeinere werde, welche dem Verſtand und dem Herzen in gleichem Grade genug thut, und die Forderungen des einen zu eben der Zeit befriedigt, da ſie die Bedürfniſſe des andern erfüllt, daß jeder die beſſernde, die reinigende und belebende Kraft der Lehre Jeſu in gleichem Maaße fühlt, und mit gleicher Liebe und Stärke in ſein Herz aufnimmt. Iſt einmal eine ſolche Periode eingetreten, ſo kann man freilich über alles, was ihr voranging, hinwegſehen, als über etwas, was tief unter dem erreichten Ziel ſteht und uns auch nicht entfernt dieſelbe Befriedigung gewähren kann, es fragt ſich aber nur, ob dieſes Ziel auch ohne das ihm Vorangehende hätte erreicht werden können. Eben dieß iſt das Eigene der ſubjektiven Betrachtungsweiſe, auf deren Standpunkt dieſe pragmatiſchen Hiſtoriker ſtehen, daß man ſich nur an das Reſultat halten will, ohne zu bedenken, wodurch es erſt vermittelt werden mußte, welche Arbeit und Anſtrengung, welcher Kampf und Streit nöthig war, um endlich in den ſichern Beſitz deſſen zu gelangen, in das man das wahre Weſen des Chriſtenthums ſetzt. Indem man dabei nur an ſich denkt, und im Lichte ſeiner Aufklärung ſich glücklich ſchätzt, es ſo weit gebracht zu haben, glaubt man nur mit Bedauern oder Unwillen in die ältern Zeiten zurückſehen zu können, welchen dieſe hellere und beſſere Erkenntniß noch nicht aufgegangen war. Je beſſer man es aber einſehen lernt, daß dieſe Erkenntniß keine ſo leichte Sache war, daß man nur durch verſchiedene Stufen ſich zu ihr erheben konnte, daß jede Zeit ihre eigene Form des Bewußtſeins hat, durch die ſie ſich erſt hindurcharbeiten muß, um ſo billiger wird man über die vergangenen Zeiten urtheilen, und um ſo mehr das Intereſſe haben, in ihre Kämpfe und Beſtrebungen einzugehen und an derſelben geiſtigen Arbeit theilnehmen. Hat jede Zeit ihre eigene Anſchauungsweiſe und Form des Bewußtſeins, die nichts Willkürliches, Selbſtgemachtes, Individuelles, ſondern nur etwas Gemein-

ſames, in einer höhern Nothwendigkeit Begründetes iſt, worin anders hat dieß in letzter Beziehung ſeinen Grund, als darin, daß überhaupt die dem Dogma immanente Idee verſchiedene Momente in ſich begreift, deren jedes ſeine Berechtigung hat und dazu beſtimmt iſt, die Idee für das ſubjektive Bewußtſein zu vermitteln? Der größte Mangel der Planck'ſchen Schriften iſt, daß ihnen dieſer höhere Standpunkt der Betrachtung gar zu fern liegt. So geſchickt Planck bei den die Zeit bewegenden theologiſchen Fragen ihre Veranlaſſungen, Beziehungen und praktiſche Momente zu entwickeln weiß, ſo geneigt iſt er, in ihnen nur zufällige Meinungen, willkürliche Behauptungen, augenblickliche Einfälle, Verirrungen des Verſtandes, oder noch etwas Schlimmeres zu erblicken. Er kann das religiöſe und wiſſenſchaftliche Intereſſe ſolcher Fragen nicht gering genug anſchlagen, erklärt ſie gar zu gern für bloße Mißverſtändniſſe und äußert in den ſtärkſten Ausdrücken ſein Befremden darüber, wie man über ſolche Dinge ſo lang und ſo hartnäckig habe ſtreiten können. Am ſchlimmſten kommen aber bei ihm immer diejenigen hinweg, deren Meinungen man nicht verſtehen kann, ohne ſich in ihre eigenthümliche Denk- und Anſchauungsweiſe zu verſetzen, Männer, wie Schwenkfeld und A. Oſiander [1]). Was würde aus der Geſchichte werden, wenn man ſich alles, was uns nicht gefällt, und mit unſern Begriffen nicht harmonirt, aus ihr hinwegdenken wollte, oder als etwas betrachtete, was nur zum Nachtheil der Kirche zum Vorſchein gekommen iſt? Merkwürdig iſt in dieſer Beziehung auch das Urtheil Plancks über die Scholaſtiker, dieſe ſeltſamſte Art von Menſchen, die je gelebt hat. Er meint bei dem Handwerk, das ſie eigentlich trieben, bei dem Ausfaſern theologiſcher Begriffe, habe freilich die Wahrheit immer zehnmal mehr verloren als gewonnen. Es ſei unläugbar, daß ſie das Gefühl ihres Zeitalters davor abſtumpften, indem ſie

1) Vgl. meine Geſchichte der Lehre von der Dreieinigkeit Th. 3. S. 252 f.

ihre natürliche Geſtalt unter den ungeheuerſten Verkleidungen verhüllten, unter denen ſie damals kein menſchliches Auge, nicht einmal ihr eigenes mehr ſuchen und finden konnte, daß ſie hundert unbedeutende Thorheiten zu dem Rang von Glaubenslehren erhoben, und den Einfluß der ächten oft völlig dadurch entkräfteten, aber dieß ſei nur Schaden für ihr Zeitalter geweſen. Verhüllte Wahrheit ſei doch Wahrheit geblieben, und gut ſei es noch geweſen, daß ſie in dieſen Jahrhunderten verhüllt war, in denen ſie die Macht der Herrſchſucht und des Aberglaubens völlig unterdrückt haben würde [1]). Welches ſubjektive und egoiſtiſche Intereſſe ſpricht ſich auch hier aus! Mag alſo die Scholaſtik ihrer Zeit geſchadet haben, was ſie will, wenn ſie nur uns genützt hat! Wie kann ſie aber ihrer Zeit geſchadet haben, wenn ſie uns nützt? Und wenn ſie die Wahrheit verhüllte, wo gibt es eine Zeit, die nicht gleichfalls nur in anderer Weiſe die Wahrheit verhüllt hätte?

Planck hielt ſich ſchon in ſeinem erſten Hauptwerk, das in ſeinem erſten Theil die politiſche Reformationsgeſchichte, in dem zweiten die Geſchichte der theologiſchen Streitigkeiten von dem Tode Luthers bis zur Concordienformel enthält, vorzugsweiſe an die äuſſere Geſchichte des Lehrbegriffs. Auch die Fortſetzung, die Geſchichte der proteſtantiſchen Theologie von der Concordienformel bis in die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts, iſt ſehr äuſſerlich gehalten [2]). Er entwirft zwar mit der ihm eigenen pragmatiſchen Kunſt ein anſchauliches Gemälde der leidigen und ärgerlichen Händel und Streitigkeiten, welche die leidenſchaftliche Polemik jener Zeit herbeiführte, den tiefern Blick aber in ihr geiſtiges Geſammtbewußtſein und das ſie bewegende allgemeine theologiſche Intereſſe ſchließt er nicht auf. Es ſind immer nur Einzelnheiten, bei welchen er verweilt, ohne ſie in ihrer innern Einheit zu verknüpfen. Wie wenig hat er auch nur den Hauptpunkt, um welchen ſich die Geſchichte

1) Geſch. der prot. Lehrb. Bd. 1. S. 18 f.

2) Sie erſchien erſt im Jahr 1831, das letzte Planck'ſche Werk.

jener Periode bewegt, den calixtiniſchen Synkretismus in ſeinem allgemeinen Charakter und in ſeiner theologiſchen Bedeutung aufgefaßt! Bei dieſer Richtung auf das Aeußere, ſchon auf dem Gebiete des Lehrbegriffs, folgte Planck nur dem innern Zuge ſeines Geſchichtspragmatismus, wenn er in einem beſondern Werke ſich noch ein Gebiet abgrenzte, das ausſchließlich der äußern Kirchengeſchichte im engſten Sinne angehören ſollte. Seine Abſicht war, eine reine Geſchichte der chriſtlichen Kirche, als eines äußern geſellſchaftlichen Inſtituts, zu geben, in welcher blos dasjenige, was zu der eigenſten Geſchichte dieſer Geſellſchaft, alſo ihrer Entſtehung, ihrer Bildung, ihrer ſucceſſiven Erweiterung, ihrer von Zeit zu Zeit ſich ändernden Organiſation, ihrer Polizei und Regierungsform, ihrer Verhältniſſe zu andern Geſellſchaften, beſonders zu der großen Staatsgeſellſchaft und ihrer Einwirkung auf dieſe gehört, ausgehoben und in ſein gehöriges Licht geſetzt werden ſollte. Von demjenigen, was in die Geſchichte des Chriſtenthums oder der chriſtlichen Lehre einſchlägt, ſollte faſt gar nichts, und von allem übrigen nur ſo viel berührt werden, als zur Geſchichte der Verfaſſung der Kirche nöthig wäre [1]). Nach dieſem Plan hat Planck die Verfaſſungsgeſchichte der chriſtlichen Kirche, welche vom neunten Jahrhundert an in die Geſchichte des Papſtthums übergeht, von den älteſten Zeiten bis zur Reformation behandelt, unſtreitig auf eine ſehr lehrreiche und anziehende Weiſe, aber auch mit aller jener Veräuſſerlichung und Verweltlichung des Begriffs der Kirche, zu welcher dieſer Geſchichtspragmatismus von Anfang an die Tendenz in ſich hatte. Man lieſt hier die Geſchichte des Papſtthums mit demſelben Intereſſe, mit welchem man irgend eine Staats- und Regentengeſchichte lieſt, und kann es ganz vergeſſen, daß man ſich nicht auf politiſchem, ſondern auf kirchlichem Boden befindet. Hatte ſchon dieß die Folge, daß dieſer Theil der Kirchengeſchichte aus ſeinem kirchlichen Geſichtspunkt hinausgerückt wurde, ſo geſchah es

1) Geſch. der chr. kirchlichen Geſellſch.-Verf. Bd. 1. Vorr.

noch mehr dadurch, daß nun in dem im Grunde für die politiſche Betrachtung abgeſteckten Gebiet der Planck'ſche Geſchichtspragmatismus den freieſten Spielraum erhielt, ſein diplomatiſches Talent zu entwickeln. Welche künſtlich angelegte und geſchickt ausgeführte „Operationsplane" machen hier die Regierungsgeſchichte eines Gregor VII., Innocens III., Bonifacius VIII. und ſo vieler andern Päpſte aus! Alles geſchieht hier mit einer Ueberlegung, Planmäßigkeit, Conſequenz, mit einer ſo klugen Berechnung und ſo umſichtigen Benützung aller Verhältniſſe, auch der zufälligſten Umſtände, daß man nicht ſowohl die Päpſte, die Meiſter dieſer Politik, als vielmehr den Geſchichtſchreiber bewundern muß, welcher ſo tief in ihre innerſten Gedanken hineinſchauen, und die ſo fein geſponnenen und ſo künſtlich in einander laufenden Fäden eines ſolchen Gewebes mit ſo ſcharfem geübtem Blick verfolgen konnte. Wie wenn nichts unbewußt und unwillkürlich geſchehen könnte, wird nicht blos in der ſpätern Geſchichte, ſondern ſchon vom erſten Anfang der Kirche an jede Veränderung mit inquiſitoriſcher Strenge darauf angeſehen, welche Abſicht ihr zu Grunde liegen konnte, oder wirklich zu Grunde lag, ob und wie weit man ſich dieſer Abſicht bewußt war, welcher Gewinn ſich vorausſehen ließ, wenn dieſe oder jene Idee in Circulation gebracht wurde, es iſt von den Mitteln die Rede, die man bald genug in Bewegung ſetzte, von den Künſten, von denen man Gebrauch machte, um ſowohl die neue Herrſchaft feſter zu gründen, als auch das Volk mehr daran zu gewöhnen, von einem tief gehenden Spekulationsgeiſt, der das Ziel, zu welchem er kommen wollte, ſehr ſcharf in's Auge gefaßt, und die Wege, die ihn am ſicherſten dahin führen konnten, trefflich berechnet hatte. Der ſcharfſinnige Hiſtoriker hat nur zu wenig bedacht, wie groß die Verſuchung iſt, den erſt aus dem Geſchehenen abſtrahirten Gedanken als bewußte Abſicht bei den handelnden Perſonen vorauszuſetzen. Das Planck'ſche Pragmatiſiren iſt beſonders in der älteſten Verfaſſungsgeſchichte großentheils ein aprioriſches Conſtruiren von einer abſtrakten Vorausſetzung aus, und die neuern Forſchungen, welchen

es, ohne die stete Frage nach der Absichtlichkeit zur Hauptsache zu machen, nur um die concrete Wirklichkeit des Thatsächlichen zu thun war, haben in mancher Beziehung auf ein anderes Resultat geführt.

Zuletzt behandelte Planck auch noch die Geschichte des Urchristenthums in einer eigenen Schrift [1]), die jedoch seinen beiden Hauptwerken weit nachsteht und ihren historischen Werth jetzt einzig noch darin hat, daß auch sie denselben Geschichtspragmatismus in einem treuen Bilde repräsentirt. Wie weit man über jene Anschauungsweise nun hinweggekommen ist, kann man eben aus der geringen Bedeutung, welche jene Schrift noch hat, am deutlichsten sehen. Es macht einen eigenen Eindruck, auf einem geschichtlichen Boden, auf welchem jetzt Fragen ganz anderer Art der Gegenstand der ernstesten Untersuchung geworden sind, immer wieder das veraltete Thema, nach welchem überdachten Plan Jesus und die Apostel zu ihrem Werke geschritten sind, in die Länge und Breite abgehandelt zu sehen. Indem der Pragmatiker, statt sich einfach an das geschichtliche Objekt hinzugeben, es nicht unterlassen kann, von dem Punkte aus, wo er an dem Anfang einer Reihe von Erscheinungen steht, immer wieder auf seinen Standpunkt in der Gegenwart zurückzusehen, und unter Anwendung seiner gewohnten Kategorien nach dem Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen, der Absichten und Erfolge, der Plane und ihrer Ausführung zu fragen, kann er sich nicht genug darüber wundern, daß ein jüdischer Weiser vor achtzehn Jahrhunderten als der Stifter des Christenthums auftrat, daß er in den Umständen und Umgebungen, worin er sich befand, mit dem Entwurf und dem Plan auftrat, der Stifter einer neuen Religion zu werden, daß er mit der klarsten und anschaulichsten Kenntniß aller Hindernisse dennoch den Entschluß faßte und den Plan entwarf, daß er mit der überlegendsten Bedachtsamkeit

1) Geschichte des Christenthums in der Periode seiner ersten Einführung in die Welt durch Jesum und die Apostel, 2 Bände 1818.

einer alle Umſtände berechnenden Klugheit alle ſeine Maßregeln darnach nahm, daß er aber zur Ausführung nur ſo unſcheinbare Mittel wählte, und doch auf ihre Wirkung ſo ſicher rechnete, und daß auch wirklich alles erfolgte, wie er es vorausgeſehen hatte. Dieß iſt eine Reihe von Wundern, über die der Geiſt gerade deßwegen, weil ſich ihrem Entwicklungsgang von einem gewiſſen Punkte aus zuſehen läßt, nur erſtaunen kann. Aber was iſt denn hier Erſtaunliches, wenn die das Ganze leitende Gottheit immer bereit ſteht, ſobald es nur die Umſtände erlauben, zur Erreichung ihrer Abſichten das Ihrige zu thun?

Der Geſchichtspragmatismus, welcher in Planck auf der breiteſten Grundlage ſich vollends ausgebildet hat, ſteht auf gleicher Linie mit jener kleinlichen teleologiſchen Betrachtungsweiſe, die von der Idee der Zweckmäßigkeit ganz durchdrungen, überall den weiſen Apparat von Zwecken und Mitteln bewundert, ohne eine Ahnung davon zu haben, daß es nur die eigene Weisheit iſt, die ſie in die Dinge hineinlegt und in ihnen bewundert. Er will nicht blos bei dem Geſchehenen und Thatſächlichen ſtehen bleiben, auch auf die Urſachen zurückgehen, auf die Abſichten der handelnden Perſonen, von welchen alles ausgegangen iſt, und wer ſollte ihm nicht darin Recht geben, daß er nicht blos Geſchehenes erzählen, ſondern auch das Geſchehene in ſeinem Zuſammenhang begreifen will? Der Hauptfehler aber iſt, daß das, woran in letzter Beziehung alles hängt, eben nur die Abſichten und Beſtrebungen der einzelnen in der Geſchichte auftretenden Perſonen ſind, die doch ſelbſt nur die Kinder ihrer Zeit waren und unter dem Einfluß der herrſchenden Ideen und Traditionen ſtanden, von welchen ſie ſelbſt bei den wichtigſten Schritten ihrer öffentlichen Thätigkeit gehalten und getragen wurden. Wie wenig tritt in der Planck'ſchen Geſchichte gerade das, was die Hauptſache iſt, die abſolute Idee des Papſtthums, wie ſie die nothwendige Conſequenz des ganzen theologiſch-kirchlichen Syſtems war, deſſen Geſchichte eben deßwegen von der Geſchichte der Geſellſchaftsverfaſſung ſich nicht ſo ſchlechthin tren-

nen läßt, in ihrer, das allgemeine Zeitbewußtsein beherrschenden objektiven Macht hervor? Es ist, wie wenn jeder Papst immer wieder von Neuem anfangen, sich selbst erst sein Papstideal und System, den Operationsplan für sein päpstliches Handeln entwerfen müßte, wie wenn das Papstthum alles, was es geworden ist, einzig nur der Klugheit, Gewandtheit, Energie der einzelnen Päpste zu verdanken hätte, während doch wenigstens ebensosehr auch das umgekehrte Verhältniß stattfand, und nur die an sich schon vorhandene, in dem Einzelnen nur sich entwickelnde und zum Bewußtsein kommende Idee des Papstthums der mächtigste Hebel alles dessen war, was jedem seine persönliche Bedeutung verschaffte. Mag man daher immerhin fragen, welchen Antheil bei einem Gregor VII. an seinem Entwurf, die Unabhängigkeit der Kirche zu erkämpfen, die Absicht, dem Pontifikat mehr Glanz und Macht zu verschaffen, gehabt habe, ob das Eine oder das Andere das wahrscheinlichere sei, ob er sein neues Papstideal mit einem höhern oder geringeren Grade von Klarheit und Bestimmtheit in seiner Seele hatte [1]), die Hauptsache bleibt doch immer, daß die Idee der Kirche selbst mit der ganzen Macht ihrer Objektivität zu dem Ziele sich hindrängte, das Gregor zu erreichen strebte. Setzt man aber an die Stelle dieser objektiven Macht nur subjektive Absichten und Entwürfe, Interessen und Bestrebungen, wie kann es anders sein, als daß da, wo alles so subjektiv wird, es in letzter Beziehung nur die Subjektivität des pragmatisirenden Geschichtschreibers ist, die sich in den handelnden Personen reflektirt, und man nicht weiß, wie dieser oder jener Papst wirklich handelte, sondern nur, wie er zu handeln beabsichtigte, oder vielmehr, wie der Geschichtschreiber gedacht und gehandelt haben würde, wenn er an seiner Stelle gewesen wäre? Und was ist natürlicher, als daß man in dieser Objektivirung seiner Subjektivität sich selbst gefällt, in die Entwürfe, Plane, Systeme der handelnden Personen mit um so größerem Interesse sich vertieft, je mehr man

1) Geschichte der Gesellschafts-Verfassung 4, 1. S. 109 f. 4, 2. S. 618.

in ihnen die Produkte ſeines eigenen Geiſtes zu ſeiner eigenen Befriedigung aus ſich herausſtellt? So weit hat es alſo dieſer Pragmatismus jetzt gebracht, daß da, wo man ſonſt mit Entſetzen und Abſcheu vor den unheilvollen Anſchlägen und dem diaboliſchen Gebahren des Antichriſts zurückſchauderte, jetzt nur die künſtlichſten Operationsplane, Syſteme der feinſten politiſchen Klugheit, Meiſterſtücke diplomatiſcher Gewandtheit zu bewundern ſind; der Geſchichtſchreiber wird unwillkürlich der Lobredner und Apologet der Päpſte. Da zuletzt alles doch nur auf ein Verſtandes-Intereſſe hinausläuft, ſind es auch immer wieder nur die Päpſte, die auf dem Höhepunkt der Zeit ſtehen, mit ihrem überlegenen Verſtand alles überſehen, alles beherrſchen und aus allem ihren Gewinn zu ziehen wiſſen. Wie froh iſt doch Planck, daß er ſeinen Papſt Urban II. von der Raſerei des erſten Kreuzzugs freiſprechen kann, von dem erſten Entwurf eines Unternehmens, deſſen ungeheure Größe nur um dieſe Zeit und für dieſe Zeit das ungeheuer Sinnloſe davon verdecken konnte, daß dieſer Einfall nur in einem Mönchskopf zuerſt ſeine volle Reife erhielt, und der Papſt in den allgemeinen Schwindel nur ſoweit einging, als er ihn für ſein Intereſſe benützen konnte. Denn das darf man mit Sicherheit annehmen, daß er gleich an die möglichen Vortheile dachte, die ſich für ihn ſelbſt oder für das Pontifikat und für die Kirche daraus ziehen laſſen möchten, hatte er doch ſchon auf einige Vortheile gerechnet, die ihm die allgemeine, durch den Kreuzzugs-Unſinn veranlaßte Gährung für den Inveſtiturſtreit bringen könnte [1]). Dieß iſt die innerſte Seele dieſer pragmatiſchen Geſchichtsanſchauung, dieſes Verſtandesintereſſe mit ſeiner Spekulation auf Gewinn und Nutzen. Gilt doch auf dieſem Standpunkt daſſelbe auch von der oberſten Lenkerin aller Geſchichte, der göttlichen Vorſehung. In allen Hauptveränderungen, welche ſeit der Reformation mit unſerer Theologie vorgegangen, und in der Wirkung, welche ſie auf das Ganze hatten, in der Anlage

1) A. a. O. II, 1. S. 231 f.

aller Ereigniſſe, unter denen ſie eintraten, und in der Wahl der Werkzeuge, welche die Vorſehung dazu gebrauchte, ſieht der Pragmatiker immer nur Mittel zu einem Zweck, welcher um ſo weniger zu verfehlen iſt, weil er ſich durch achtzehn Jahrhunderte hindurchzieht. Schon ſeit dem erſten Jahrhundert, da die Vorſehung das Chriſtenthum in die Welt hineingeworfen hatte, um ewige Beſchäftigung für den Verſtand und das Herz des Menſchen zu werden, deckt ſich ſeinem Auge von Zeit zu Zeit auf, daß die Verbreitung einer helleren und reineren, oder nur einer allgemeiner wirkſamen und fruchtbaren Erkenntniß ſeiner Lehre einer der Hauptzwecke aller Ereigniſſe in der Geſchichte der Menſchheit ſei. Aber auch die Vorſehung kann ſolche Zwecke nur erreichen, wenn der Zuſtand der Welt für ſolche Veränderungen die rechte Zeit und die günſtigen Augenblicke herbeiführt [1]). Auch ſie hängt alſo von der Gunſt des Augenblicks ab, und muß alles erſt darauf anſehen, was ſie etwa den Zeitumſtänden für ihr Intereſſe abgewinnen kann! Dieß wäre ſomit die höchſte und allgemeinſte Anſicht, zu welcher ſich dieſer Pragmatismus erhebt, bei welcher es aber ſehr begreiflich iſt, warum er ſich immer erſt wieder Muth einſprechen muß, um an dem Fortbeſtand des Chriſtenthums und der chriſtlichen Kirche nicht irre zu werden. Sie iſt ihm ein von der Gottheit durch die Einführung der Lehre Jeſu in die Welt veranlaßtes Inſtitut, das bei allem, was Menſchen daraus machten, unausſprechlich wohlthätig für die Menſchheit geblieben iſt, als Bildungs-, Rettungs-, Bewahrungs-, Sicherungsanſtalt, aber eben doch nur ein von den Menſchen ausgebildetes und verbildetes Inſtitut iſt, bei welchem man nur hoffen und wünſchen kann, daß es, weil es ſich ſeitdem hinreichend erprobt, auch im neunzehnten Jahrhundert nicht untergehen werde [2]).

1) Geſchichte der proteſtantiſchen Theologie von der Concordienformel an u. ſ. w. Vorrede. S. IV. f.

2) Schluß des letzten Bands der Geſchichte der Geſellſchafts-Verfaſſung und die Vorrede zu demſelben.

Schon längſt fühlt man ſich aus dem engen Kreiſe dieſer ſubjektiven Anſichten und Intereſſen hinausgezogen; es gehört aber zu derſelben Gruppe pragmatiſcher Hiſtoriker auch H. P. K. Henke [1]). Oder ſollte er ſchon nicht mehr ſtreng zu ihnen zu rechnen ſein? Allein auch er verlangt von der Geſchichte, daß ſie eine pragmatiſche ſei, und wenn er auch von Spittler und Planck durch eine ſtrenger abgemeſſene Haltung ſich unterſcheidet, ſo hat doch auch er der Kirchengeſchichte nicht minder das Gepräge ſeiner Subjektivität aufgedrückt.

Geht man von Planck zu Henke fort, ſo kann es nur einen günſtigen Eindruck machen, wenn man aus der unſichern Region der Abſichten und Plane, der Hypotheſen und Combinationen und der gemüthlichen Breite ihrer Auseinanderſetzung auf den feſteren Boden der Thatſachen und einer gedrängten Darſtellung kommt. Der Pragmatismus Henke's beſteht hauptſächlich in der Kunſt der Verknüpfung des Einzelnen zu einer Kette von Begebenheiten, in welcher das Eine an das Andere in ununterbrochener Reihe ſich anſchließt, für welchen Zweck Henke mit Ausſchließung der ſogenannten Realmethode ſich ſo viel möglich an die rein chronologiſche hält, in der treffenden Zuſammenſtellung der zur Charakteriſtik der Perſonen und Zeiten dienenden Züge, und in dem Beſtreben, das geſchichtliche Urtheil ebenſoſehr durch die genaue Erwägung des Einzelnen, als die umſichtige Beachtung der allgemeinen Zeitverhältniſſe zu begründen. So ſehr es der Henke'ſchen Kirchengeſchichte um das Faktiſche der Geſchichte zu thun iſt, ſo iſt ſie doch keineswegs blos erzählend, ſie iſt reich an allgemeinen Reflexionen und Betrachtungen, die aus dem Gange der Begebenheiten ſelbſt und ihrem weiteren, öfters an ſehr verborgenen Fäden fortlaufenden Zuſammenhang abſtrahirt und als leitende Geſichtspunkte zur richtigern und vielſeitigern Beurtheilung des Geſchehenen, zur über-

1) Allgemeine Geſchichte der chriſtlichen Kirche nach der Zeitfolge 1788—1804. 6 Theile. Vierte Ausgabe. 1804—1806.

ſichtlichen Orientirung und praktiſchen Belehrung entweder der geſchichtlichen Darſtellung vorangeſtellt, oder in ſie verflochten werden. Es läßt ſich nicht verkennen, daß dieſer Pragmatismus einen reelleren, der Objektivität der Geſchichte entſprechenderen Charakter an ſich trägt, um ſo mehr aber ſpricht ſich die Subjektivität des Geſchichtſchreibers in der Conſequenz aus, mit welcher Henke ſeine rationaliſtiſche Denkweiſe zur Grundlage ſeiner Geſchichtsanſchauung gemacht hat. Die rationaliſtiſche Tendenz gibt ſich auch bei Spittler und Planck überall deutlich genug zu erkennen, haben aber dieſe beiden, aus welchem Grunde es auch geſchehen ſein mag, das ſonſt überall verbannte Wunder wenigſtens auf dem Boden des Urchriſtenthums unangefochten gelaſſen, ſo hat dagegen Henke kein Bedenken getragen, das Recht ſeines Standpunkts auch hier geltend zu machen, und auch den Anfang der Geſchichte der chriſtlichen Kirche für die rein geſchichtliche Auffaſſung in Anſpruch zu nehmen. Er ſetzte die evangeliſchen Erzählungen von der Geburt Jeſu und ſeinen Wundern auf den Werth bloßer Sagen herab, und ſprach ſelbſt von der Auferſtehung und Himmelfahrt ſo, daß man deutlich ſieht, welche rationaliſtiſche Anſicht dabei zu Grunde liegt. Wenn er auch Jeſu eine ſehr hohe Vorſtellung von der Würde ſeiner Perſon beilegte, ſo beſtimmte er doch die Tendenz ſeiner Lehre und Wirkſamkeit als eine rein ſittliche. Die allgemein faßliche und allgemein anwendbare Vernunftreligion und Sittenlehre des alten Teſtaments ſollte unter allen Völkern verbreitet, und die ganze Menſchheit zu Einem ſittlichen Staat vereinigt werden. Dieſer Anſicht zufolge konnte er auch als den eigentlichen Kern und Mittelpunkt der Geſchichte der chriſtlichen Kirche nur das Vernünftige und Sittliche betrachten, und es war ihm daher vor allem darum zu thun, in warnenden Abſchilderungen das mannigfache Unheil vor Augen zu ſtellen, welches von jeher durch blinde Anhänglichkeit an menſchliches Anſehen, durch träges ungeprüftes Nachſprechen, unverſtändiges Aufdringen geheiligter und hergebrachter Satzungen und Gebräuche, durch Parteiſucht, Sektirerei, Gewiſſens-

zwang, gutmeinenden aber unweiſen Eifer, durch geiſtlichen Hochmuth und übereilte Aufklärung, durch Separatismus und Fanatismus aller Art angerichtet worden ſei [1]). In der Geſchichte aller Jahrhunderte erſcheinen Chriſtenthum und chriſtliche Kirche beinahe am wenigſten als das, was ſie nach ihrer urſprünglichen Anlage und nach richtigern Vorſtellungen von ihrem Zweck und Werth ſein ſollten, die Kirchengeſchichte ſcheine beinahe nichts anders zu ſein, als eine lange Reihe von Gemälden trauriger Verirrungen des menſchlichen Verſtandes, läppiſcher und lächerlicher, bitterer und blutiger Gezänke, niedriger Betrügereien und Bubenſtücke, heuchleriſcher Ränke und grauſamer Gewaltthaten. Alles dieß gelte freilich nur von den mannigfaltigen Mißgeſtalten und Larven, welche dem Chriſtenthum angelegt und untergeſchoben worden ſeien, aber ſchon ſehr früh, ſchon ſeit dem vierten Jahrhundert, haben ſich Cultusformen mit ihm vermiſcht, wie ſie unter den Nationen, unter welchen es ſich verbreitete, vorher ſchon waren. Unter dem Namen der katholiſchen Kirche trat dieſer neue Cultus mit der Anmaßung der Alleingültigkeit auf. Durch Machthaber, die ihn auf alle Weiſe förderten, um ungebildete und leichtglaubige Völker leichter zu beherrſchen, und durch die Prieſter, die als die Pfleger deſſelben ſich zu einem eigenen Staatskörper organiſirten, und das Chriſtenthum in eine ſchwere Menge als unumſtößlich geltender Dogmen verwandelten, wurde es von ſeinem Urbilde immer weiter entfernt. Die Reformation, bei welcher Henke ſehr treffend beſonders die den allgemeinen Umſchwung der Weltanſicht bewirkenden Momente hervorhebt, brachte einen unheilbaren Riß, aber auch einen fortgehenden großen Kampf, die natürliche Folge ſo ungleicher Denkart in der Religion. Seit dem Anfang des achtzehnten Jahrhunderts ſieht jedoch Henke, wenigſtens in der proteſtantiſchen Kirche, alles immer mehr ſich ſo geſtalten, daß daraus nur Milde und Duldſamkeit,

1) Th. 1. vierte Ausg. S. 6.

Vereinfachung der Glaubenssätze und Anerkennung einer allgemeinen moralischen Religion als die bleibende Frucht der schon von den Arminianern, Synkretisten, Unionisten, Pietisten, Indifferentisten geschehenen Bemühungen hervorgehen kann [1]). Die Grundanschauung Henke's ist ein Rationalismus, welcher mit seiner streng sittlichen Tendenz allem schroff entgegentritt, was nicht vernünftiger und sittlicher Natur ist. So manche, schon dem unmittelbaren Eindruck nach scharfe, schneidende Urtheile, welche Henke über hervorragende Persönlichkeiten der Geschichte fällt, zeigen, wie negativ er sich gegen alles verhält, was nicht im Sinne seines Rationalismus, oder sogar das gerade Gegentheil desselben ist. Tertullian ist ihm ein ausschweifender Kopf, mit wilden, zum Theil feindseligen Gedanken, welchem, um seine Schwäche zu bedecken, Prahlerei unentbehrlich war, Athanasius ein hochmüthiger Starrkopf, Augustin ein sinnreicher, dialektischer Schwätzer, Gregor I. ein niederträchtiger Schmeichler, der es dem Teufel abgelernt hatte, sich in einen Engel des Lichts zu verkleiden, nur mit dem Unterschied, daß der Teufel durch offenbaren Hochmuth fiel, er aber durch die Larve der Demuth sich hob, und vollends Gregor VII. ein kühner Waghals, aber dabei ein Weltmann von feinster Klugheit und ein Held vom entschlossensten standhaftesten Muth, verschmizt und niederträchtig mit dem Anschein von edlem Stolz, ein eingebildeter Heiliger, den seine Nachkommen angebetet haben, und ein Mensch ohne Religion, ohne Treu und Glauben, den ein vertrauter Freund seinen heiligen Satan nannte, ein Held im Verbrechen, dessen Verbrechen aber doch meistens Tugenden seines Zeitalters und Standes waren [2]). Es gibt wenige unter den neuern Kirchenhistorikern, welche sich so wenig in andere Zeiten und Individualitäten hineinzufinden wissen, wie Henke, wie sehr fehlte es ihm besonders auch an dem Sinn und Interesse für die Entwicklungsgeschichte des

1) Th. 5, 1. S. 1 f.

2) A. a. O. 1, S. 140 f. 267. 317. 425. 2, S. 138 f.

Dogma's, welche hauptſächlich die ſchwache Seite ſeiner Kirchengeſchichte iſt, wie wenig läßt er ſich in dieſer Beziehung auch nur mit einem Mosheim vergleichen? Es läßt ſich leicht wahrnehmen, um wie viel anziehender, innerlich in einander greifender und objektiver die Darſtellung Henke's ſeit der Reformationsperiode wird, wie Henke in demſelben Verhältniß, in welchem er der neuern Zeit ſich nähert, in einem ſeiner Individualität verwandten Element ſich bewegt. Je ſchärfer der Gegenſatz des Katholicismus und Proteſtantismus iſt, und je mehr in der proteſtantiſchen Kirche ſelbſt unproteſtantiſche Richtungen ſich hervorthun, um ſo mehr findet eine Betrachtungsweiſe, wie die Henke'ſche, ihre berechtigte Anwendung.

Die Henke'ſche Kirchengeſchichte iſt, wenn wir nur auf die Conſequenz, mit welcher der leitende Geſichtspunkt durchgeführt iſt, die Kunſt der Darſtellung und die beſonnene Beherrſchung des reichhaltigen, auch mit der Specialität des Einzelnen gegebenen Stoffs ſehen, eines der vorzüglichſten Werke der kirchenhiſtoriſchen Literatur, auf welchem Punkte ſteht aber noch die kirchliche Geſchichtſchreibung, wenn die Geſchichte nur die Wahl hat, daß entweder ein Pragmatiker, wie Planck, ſeine ſubjektiven Gedanken und ſeinen eigenen politiſchen Verſtand in ſie hineinräſonnirt, oder ein Geſchichtſchreiber, wie Henke, in einem ſo weiten Umfang allen Hohn und Uebermuth eines Rationaliſten über ſie ergehen läßt? Iſt nicht auch ſo wieder ein Dualismus, welcher es zu keiner objektiven geſchichtlichen Entwicklung kommen läßt, wenn auf der einen Seite der Geſchichtſchreiber mit ſeiner ſchroffen, abgeſchloſſenen, für alles, worin er nicht ſein eigenes Ich wieder erkennt, unempfänglichen Subjektivität ſteht, auf der andern ein ſo weit ſich erſtreckendes Gebiet vor ihm liegt, in welchem, wie er meint, nur die Mächte der Unvernunft und der Unſittlichkeit walten? Wie kann die Geſchichte zu ihrem Rechte kommen, wenn man ihr eigentliches Lebensgebiet auf einen ſo viel möglich engen Raum beſchränkt? Soll

alſo die Geſchichtſchreibung nicht in dieſem Gegenſatz ſtehen bleiben, ſo muß es auch eine Geſchichtsanſchauung geben, in welcher die Objektivität der Geſchichte ſich frei verhält zu der Subjektivität des Geſchichtſchreibers, und das Objektive der Geſchichte dem Geſchichtſchreiber zwar als ein von ihm verſchiedener Inhalt gegenübertritt, aber für ihn doch nichts ſo Fremdes und Aeuſſerliches iſt, daß er ihn nicht aus ihm ſelbſt und ſeiner eigenen Bewegung zu begreifen im Stande iſt.

Sechster Abſchnitt.

Das Streben nach objektiver Geſchichtsbetrachtung.

Die neueſten Kirchenhiſtoriker, Marheinecke, Neander, Gieſeler, Haſe.

Wo die ganze Auffaſſung der Geſchichte ſo ſehr auf die Spitze der Subjektivität des Geſchichtſchreibers geſtellt iſt, wie in den kirchenhiſtoriſchen Werken, von welchen zuletzt die Rede war, muß der Natur der Sache nach, nothwendig ein Umſchwung erfolgen. Es trat ja aber überhaupt in der Periode, zu welcher wir vorgerückt ſind, ein ſehr entſcheidender Wendepunkt in dem allgemeinen Bewußtſein der Zeit ein. Die Zeit, in welcher noch Planck und Henke die großen Auktoritäten der kirchenhiſtoriſchen Literatur waren, das erſte Decennium des neunzehnten Jahrhunderts war die Periode des Uebergangs aus der Subjektivität des kantiſch-fichte'ſchen Idealismus in die Objektivität der ſchelling'ſchen Natur- und Identitätsphiloſophie. Von dem Einfluß der Ideen, welche aus der letztern in die allgemeine Anſicht der Zeit übergingen, konnte, wie überhaupt das hiſtoriſche Gebiet, ſo auch das der Kirchengeſchichte, nicht unberührt bleiben. Als bemerkenswerthes Denkzeichen deſſelben ſteht in der neueren Literatur der Kirchengeſchichte der kirchenhiſtoriſche Grundriß Marheinecke's [1]). Er ging aus dem Beſtreben hervor, der damals noch durchaus vorherrſchenden ſubjektiven Richtung durch eine objektivere, auf die neue philoſophiſche Grundan-

1) Univerſalkirchenhiſtorie des Chriſtenthums. Grundzüge zu akademiſchen Vorleſungen. Erſter Theil. 1806.

ſchauung der Zeit ſich ſtützende Auffaſſungsweiſe ein Gegengewicht zu geben. Es iſt ſchon die Bezeichnung eines von dem bisher gewöhnlichen weſentlich verſchiedenen Standpunkts, wenn Marheinecke im Hinblick auf diejenigen ſeiner Zeitgenoſſen, die nur ſich und ihre Meinungen überall wieder zu finden gewohnt ſeien, ſagt, er habe aus dem Geiſte der Zeit, durch welche die Geſchichte gegangen, zu reden geſucht, und nicht eben ſeine, welche, obgleich wie jede andere ſich allein weiſe dünkend, doch nur ein Abſchnitt ſei aus dem unendlichen Ganzen, zum Maaßſtab und zur richtenden Norm genommen [1]). Beſtimmter hat ſich Marheinecke in der Abhandlung über die Kirchenhiſtorie überhaupt erklärt, mit welcher er ſeinen Grundriß eröffnet. Der Standpunkt, auf welchen er ſich ſtellt, iſt mit Einem Worte die Idee, die Idee der Religion. Wie die Idee der Weltgeſchichte überhaupt ohne Religion nicht könne verſtanden werden, und alle Nothwendigkeiten, Verwicklungen und Schickſale in dem alles umfaſſenden Drama nur durch ſie ihre befriedigende Löſung erhalten, alſo müſſe auch, und noch weit mehr die Kirchengeſchichte, nicht vom Standpunkt des Ueberſinnlichen aus betrachtet, ewig ein Räthſel bleiben, denn hier ſtehe alles in ferner und naher Beziehung auf das Heilige ſelbſt, und doch ſei innerhalb ihrer Sphäre ſelbſt nur Bedingtes zu finden, welches in ſeinen Beziehungen auf etwas Anderes als das Bedingte zu verſtehen, ſelbſt der Pragmatismus nicht zureiche, der mit ſeinem Cauſalitätsgeſetz noch in die Begebenheiten ſelbſt verwickelt ſei. Aber es rede und rufe uns hell und laut aus der Geſchichte ein hoher und heiliger Geiſt an, der unabhängig von der Welt und den Begebenheiten an den Zügeln der ewigen Nothwendigkeit hinter dem Vorhang der Erſcheinungen das Univerſum lenke, Recht und Gerechtigkeit abwäge und alles zu einem einzigen Ziel hinbewege, wie in einem Spiegel offenbare ſich reflektirend in der Geſchichte Gottes ewiger Weltplan. Die Religion ſei der Grundton in dem Gemüth

1) A. a. O. Vorrede.

des Hiſtoriographen, und auf dieſen auch das des Betrachters zu ſtimmen, ſei ſein höchſtes Beſtreben, denn nur in ihr finde das heilige Epos ſeine Entknotung, Ordnung, Klarheit, Einheit, und mit ihnen das höchſte Leben und Intereſſe werde nur auf dieſem Wege in die Geſchichte gebracht [1]). Der Blick des Geſchichtſchreibers geht alſo zwar jetzt auf die Idee, ein Allgemeines, eine höhere Einheit, welcher das Einzelne untergeordnet werden ſoll, es fällt aber ſogleich in die Augen, welche vage und abſtrakte Allgemeinheit die Idee der Religion für die Kirchengeſchichte iſt. Ihr Inhalt wird zwar, wie vor allem das Leben Jeſu, „die Urconſtruktion der Religion und Sittlichkeit", als die Darſtellung der Idee der Religion betrachtet, und der Verſuch gemacht, zur Anordnung des Stoffs und zur Erklärung und Beurtheilung der verſchiedenen Erſcheinungen leitende Geſichtspunkte aus ihr abzuleiten, allein es kommt zu keiner lebendigen Bewegung der Idee, ſie ſchwebt nur über dem Kreis der Erſcheinungen, auf die ſie bezogen werden ſoll, ohne in ein inneres immanentes Verhältniß zu ihnen zu treten, und es bleibt ſo eine noch unausgefüllte Kluft zwiſchen ihr und dem geſchichtlichen Leben, deſſen bewegendes Prinzip ſie ſein ſoll. Die Darſtellung Marheineke's bewegt ſich in einem abſtrakten äußerlichen Formalismus, deſſen ſtraffe Haltung und philoſophiſch lautende Terminologie freilich gegen die bequeme Popularität der Pragmatiker ſehr abſticht, und die von ihm beabſichtigte tiefere, objektivere Auffaſſung iſt gerade da am meiſten zu vermiſſen, wo man ſie zuerſt erwarten ſollte, in der Entwicklungsgeſchichte des Dogma's, wo auch Marheinecke gar zu ſehr die gewöhnlichen äußern Anläſſe und Motive vorwalten läßt. Wie er ſeinen Grundriß eine Univerſalhiſtorie nannte, ſo traf Stäudlin in ſeiner ganz zu derſelben Zeit erſchienenen Univerſalgeſchichte der chriſtlichen Kirche mit ihm auch in dem Titel ſeines Lehrbuchs zuſammen, welcher gleichfalls es ausſprechen ſollte, daß die Kirchengeſchichte nunmehr vorzugs-

1) A. a. O. S. 13 f.

weise das Universelle im Auge haben müsse. So lange aber dieses Universelle nur darin besteht, daß man zu zeigen sucht, die christliche Religion und Kirche offenbare sich nicht in irgend einer einzelnen kirchlichen Gesellschaft, sondern nur in allen verschiedenen zugleich in ihrer ganzen Kraft, Ausdehnung, Herrlichkeit und Vielseitigkeit [1]), ist es eine leere Abstraktion, mit welcher in der Kirchengeschichte nichts anzufangen ist, die statt in die Tiefe des geschichtlichen Lebens hineinzuführen, nur eine Verflachung ihres Inhalts zur Folge hat.

So wichtig es war, daß man jetzt auch an das Allgemeine dachte, an die Idee, die den Inhalt durchdringen und beherrschen soll, so kam doch zunächst alles darauf an, daß man sich in den Inhalt vertiefte, um das Allgemeine, das immer noch fehlte, nicht blos als abstrakten Begriff, sondern auch mit dem konkreten Inhalt zu haben, durch welchen es erst das wahrhaft Allgemeine ist, als die Einheit des Besondern und Allgemeinen. Jede neue eigenthümliche Geschichtsanschauung kann nur auf einer neuen tieferen und inhaltsreicheren Erforschung der Quellen beruhen, in welchen sich uns das geschichtliche Leben in seinem innern Reichthum und in der Anschaulichkeit seiner äußern Erscheinung aufschließt. Die neueste Epoche der kirchlichen Geschichtschreibung wird daher mit Recht von den beiden Kirchenhistorikern datirt, deren Verdienst es hauptsächlich ist, daß man jetzt nicht nur mit den Quellen der Kirchengeschichte weit genauer und gründlicher bekannt ist, sondern auch von der Aufgabe des Quellenstudiums selbst, seiner Nothwendigkeit und seinem Umfang und allem demjenigen, was zu einer fruchtbaren und ächt historischen Benützung der Quellen gehört, eine ganz andere Vorstellung hat, als zuvor. Es versteht sich von selbst, daß hier von niemand anders die Rede ist, als von Neander und Gieseler, und was diese beiden berühmten Kirchenhistoriker selbst betrifft, so darf man nur dem Gang, welchen Neander in

1) Vgl. Ständlin, Geschichte und Litteratur der Kirchengesch. S. 181 f.

ſeinen kirchenhiſtoriſchen Schriften genommen hat, nachgehen, um ſogleich zu ſehen, auf welchem Wege die Geſchichtsanſchauung ſich begründet hat, die wir als eine neue, von der bisherigen weſentlich verſchiedene zu betrachten haben.

Neander iſt der Schöpfer der kirchengeſchichtlichen Monographie [1]). Alle ſeine Schriften, die er ſeinem großen Werke vorangehen ließ, ſind monographiſchen Inhalts, und ſchon aus der Wahl und Folge der Gegenſtände, mit welchen er ſich beſchäftigte, wenn er zuerſt ein hiſtoriſches Gemälde von dem Kaiſer Julian und ſeinem Zeitalter entwarf, im Jahre 1812, hierauf den heiligen Bernhard und ſein Zeitalter darſtellte, im Jahre 1813 [2]), ſodann die vornehmſten gnoſtiſchen Syſteme entwickelte, im Jahre 1818, und noch weiter den heiligen Johannes Chryſoſtomus und die Kirche,

---

1) Angeregt wurden die monographiſchen Quellenſtudien auch ſchon von Planck. Vgl. Lücke, biogr. Verſuch S. 69.

2) Schön und anſprechend ſchildert Neander in der Vorrede zur zweiten, im Jahre 1848 erſchienenen Auflage dieſer Schrift, S. XI, die erfreuliche Zeit ſeiner erſten ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit: „Es verbreitete ſich die erſte Geſtalt dieſer Monographie zuerſt in dem deutſchen Publikum in der Zeit der ſchönen Morgenröthe unſers befreiten verjüngten Vaterlands, welche auch die Zeit eines beginnenden neuen Lebens in der Kirche war.“ — „Es iſt die Zeit, nach der alle diejenigen, die ſie erlebt haben, aus vielem profanen undeutſchen Treiben der Gegenwart nicht ohne tiefe Wehmuth zurückblicken werden. Damals war es ein günſtiger Augenblick für eine ſolche Monographie. Ein neues Glaubensleben war erwacht und begann auch die Wiſſenſchaft von Neuem zu beſeelen. Dadurch wurde man gedrungen, dem Strom des chriſtlichen Lebens in den früheren Jahrhunderten nachzuforſchen, alles Chriſtliche mit Liebe zu umfaſſen. Eine flache, geiſt- und herzloſe Aufklärung, deren Motto es war: „Wie wir's zuletzt ſo herrlich weit gebracht“, welche in dem Dünkel einer ſich ſpreizenden Armſeligkeit das Größte und Herrlichſte früherer Jahrhunderte verachten ließ, ſie war durch das Leben und die Wiſſenſchaft gerichtet.“ — „Auf eine ungeſchichtliche Zeit war ein neuer geſchichtlicher Sinn und ein neues Verlangen, ſich in die Geſchichte zu vertiefen, gefolgt, ein neues Streben, das Individuelle geſchichtlicher Erſcheinungen gründlich und tief zu erfaſſen.“

besonders des Orients, in dessen Zeitalter, im Jahre 1821, und im Antignostikus den Geist des Tertullianus, im Jahre 1825 [1]), schilderte, kann man sehen, welche Bedeutung für ihn die Monographie hatte. Er selbst hat sich hierüber in dem zuletzt genannten Werke näher so erklärt: „Nur aus einer genauen Charakteristik der einzelnen religiösen und theologischen Geistesrichtungen in den verschiedenen Perioden, nach ihrem Einfluß auf Dogmatik, Moral, Hermeneutik und Exegese scheine ihm eine fruchtbare Geschichte der theologischen Entwicklung überhaupt hervorgehen zu können. Und in dieser Hinsicht sei es für jedes Zeitalter besonders wichtig, die Repräsentanten dieser einzelnen Geistesrichtungen darzustellen. In diesen Repräsentanten erkennen wir zugleich die wesentlichen eigenthümlichen Richtungen der menschlichen Natur, die unter veränderter Form in der Kirche immer wieder zum Vorschein kommen. Alle diese Richtungen können in der Vielseitigkeit des für die ganze menschliche Natur bestimmten Christenthums ihren Platz finden, es auf eigene Weise sich aneignen, von demselben durchdrungen und verklärt werden. Es könne aber auch eine jede dieser Richtungen durch Einseitigkeit und daher Beschränktheit, durch selbstsüchtiges Ausschließen und Abstoßen jeder andern Richtung, die auch eine rein menschliche sei und zu einer christlichen sich bilden könne, das Wesen des Christenthums beeinträchtigen. Darum habe sich der von einer andern als menschlichen Weisheit geleitete Entwicklungsgang der menschlichen Natur im Christenthum in der Art geoffenbart, wie stets eine Richtung der andern in der Kirche habe

1) Noch in demselben Jahr, 1825, erschien der erste Band der allgemeinen Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Der erste Band der zweiten Auflage erschien im Jahre 1842. Im fünften, im Jahre 1845 erschienenen Bande geht das Werk bis zum Ende der Blüthezeit des Mittelalters bis Bonifacius VIII. oder bis zum Jahr 1294. Neuestens ist noch ein sechster Band, welcher die Kirchengeschichte von Bonifacius VIII. bis zum Baseler Concil enthält (jedoch nur fragmentarisch), aus den hinterlassenen Papieren herausgegeben worden. 1852.

das Gleichgewicht halten müſſen. Wenn nur nicht ſo oft ungeſchickte menſchliche Hand, die den Faden der freien Geiſtesentwicklung nimmer zu leiten vermöge, in die Fortbildung der Gegenſätze gewaltſam ſtörend eingegriffen und hemmenden Tod an die Stelle der von innen herausgehenden Lebensentwicklung geſetzt hätte. Gott was Gottes iſt! Was aus der Entwicklung der chriſtlichen Lehre und Theologie in den erſten Jahrhunderten geworden wäre, wenn es nur Tertulliane, was, wenn es nur Origeneſſe gegeben hätte! Die Stimme der ganzen Kirchengeſchichte warne vor allem, was die Geiſter in Eine dogmatiſche Form hineinzwängen und die Freiheit und Mannigfaltigkeit der geiſtigen Lebensentwicklung hemmen möchte“ [1]). In dieſer Stelle iſt der eigenthümliche Charakter der Neander'ſchen Geſchichtſchreibung ſo klar und beſtimmt ausgeſprochen, daß ſie hier mit Recht vorangeſtellt zu werden verdient. Sollte die Kirchengeſchichte, wie es damals Bedürfniß der Zeit war, mit einem neuen Geiſte bearbeitet und auf einem neuen Grunde aufgebaut werden, ſo konnte dieß nur durch ſolche Monographien, wie die Neander'ſchen ſind, geſchehen, in welchen eine beſonders hervorragende Individualität, oder ein kleinerer Kreis verwandter Erſcheinungen, wie die gnoſtiſchen Syſteme, zum Gegenſtand einer beſondern Darſtellung gemacht und ſo viel möglich in ein helles Licht geſetzt wird. Dieſe Monographien haben daher vor allem den Werth der gründlichſten und ſpeciellſten Quellenforſchung. Zu dieſem Beſondern kommt aber etwas Allgemeines. Da ſolche Individuen nicht blos nach ihrer Beziehung zu der Zeit, welcher ſie angehören, ſondern auch in ihrem Unterſchied von andern nicht minder hervorragenden und gleichfalls ein Zeitalter repräſentirenden betrachtet werden, ſo ſtellt ſich in ihren Monographien nicht blos ein hiſtoriſches Zeitgemälde, ſondern auch das Bild einer beſtimmten Richtung der menſchlichen Natur dar. Es ſteht ſomit eine Individualität neben der andern, und je mehr ſich in einem

1) Antign. Vorrede S. IV f.

solchen Individuum ein allgemeiner Typus der menschlichen Natur ausdrückt, um so größer ist die Berechtigung seines individuellen Fürsichseins. Denkt man sich eine Reihe solcher Individuen, so erscheinen sie von selbst als die Mittelpunkte und Träger der ganzen Geschichte, sie verwandelt sich gleichsam in eine Gallerie freier, gleichberechtigter Individualitäten. Es zeigt sich uns schon hier der am meisten charakteristische Zug der Neander'schen Geschichtschreibung, ihre Vorliebe für das Individuelle der Geschichte, ihre Freude an allem, was uns einen tiefern Blick in das Innere eines geistigen Organismus werfen läßt, die Lust und Liebe, mit welcher sie nicht blos in ihren monographischen Darstellungen, sondern auch auf dem weiten Schauplatz der allgemeinen Kirchengeschichte, besonders auf dem Gebiet der Missionen und in der Geschichte der sittlichen Lebenserscheinungen, bald dieser bald jener Persönlichkeit nachgeht, um sie in ihrem glaubenseifrigen Wirken für das Reich Gottes, oder in ihren religiösen Empfindungen und spekulativen Betrachtungen, oder auch auf ihren Verirrungen und Abwegen, und dann wieder in ihren innern Kämpfen mit sich selbst und dem endlichen Sieg ihres bessern Selbsts genauer zu beobachten und zu schildern. Es ist das Recht der Individualität, das hiemit im weitesten Umfang für die Geschichte in Anspruch genommen wird. Da die Geschichte ihrem substanziellen Inhalt nach aus Individuen besteht, so müssen sie auch das Recht haben, als das, was sie ihrer Individualität nach sind, in der Geschichte hervorzutreten, und an der jedem gebührenden Stelle zu stehen, es ist dieß aber nicht blos jenes formale und abstrakte Recht des individuellen Fürsichseins, wie es Semler geltend machte, ohne weiter zu fragen, was das Recht der Individualität in sich begreift, und mit dem Vorbehalt, jeden doch wieder kurz abzufertigen, der nicht so beschaffen war, wie es der Semler'sche Begriff der moralischen Privatreligion erforderte, sondern, wem einmal Neander das Recht der Individualität zuerkannte, der sollte es auch in seinem vollen Sinne haben, und er selbst hielt es daher für seine erste Pflicht, mit aller

Treue und Selbſtverläugnung ſich in den ganzen Kreis eines ſolchen individuellen Lebens hineinzuverſetzen, um es aus ſich ſelbſt, aus der Eigenthümlichkeit ſeiner Natur und ſeiner Verhältniſſe zu begreifen. Der größte Vorzug der Neander'ſchen Geſchichtſchreibung iſt die ihm in ſo hohem Grade zukommende Fähigkeit, ſtatt alles nur im täuſchenden Reflex der eigenen Subjektivität zu erblicken, aus ſich ſelbſt herauszugehen, und ſich in die Eigenthümlichkeit der verſchiedenſten Zeiten und Perſonen zu verſetzen. Während auf dem Standpunkt der pragmatiſchen Hiſtoriker die geſchichtlichen Perſonen und Erſcheinungen mit der Subjektivität des Geſchichtſchreibers noch ſo verſchlungen ſind, daß ſie immer nur ſo weit von ihr hinwegkommen können, als es dem Geſchichtſchreiber gefällt, ſie von ſich loszulaſſen, oder nur ſo weit als er zufällig in der Lage iſt, ſich mit ihnen einverſtanden zu wiſſen, ſind ſie jetzt erſt wahrhaft frei, ſie ſtehen mit dem vollen Recht ihrer Individualität dem ihrer Freiheit ſich freuenden Geſchichtſchreiber gegenüber, und indem ebendamit für das ganze Gebiet der Geſchichte als allgemeiner Grundſatz anerkannt werden muß, daß jede Zeit und jede, einer beſtimmten Zeit angehörende Individualität ihre eigene Form des Bewußtſeins hat, in welche man ſich vor allem hineinfinden muß, wenn man ſie ſelbſt richtig verſtehen will, erhält dadurch erſt die Geſchichte den Charakter der Objektivität, welchen ſie ihrem Begriff nach haben muß. Hat aber das Recht der Individualität eine ſo wichtige Bedeutung, ſo ſetzt es noch etwas anderes voraus, worauf es beruhen muß. Welche Anziehungskraft konnte denn ſogar ein Julian für einen Geſchichtſchreiber der chriſtlichen Kirche, wie Neander iſt, haben? Das Intereſſe, das er gerade für eine ſolche Individualität hatte, konnte nur auf der Vorausſetzung beruhen, daß die Begeiſterung, welche Julian für die alte Religion beſeelte und ihn ſogar zum Apoſtaten und Gegner des Chriſtenthums machte, ſelbſt auch wieder einen religiöſen Grund und Urſprung hatte, dieſe Vorausſetzung ſelbſt aber war nicht möglich, ohne auf die allgemeine Anſicht zurückzugehen, daß die Religion überhaupt Sache des

Gefühls, in letzter Beziehung etwas blos Subjektives sei, woraus von selbst folgt, daß alle religiösen Erscheinungen nur nach der Unmittelbarkeit des religiösen Bewußtseins beurtheilt werden können, aus welchem sie hervorgehen. Die Schleiermacher'sche Ansicht vom Wesen der Religion ist auch die Grundanschauung der Neander'schen Geschichtschreibung, und so epochemachend jene Ansicht auf dem dogmatischen Gebiet ist, so groß ist auch ihre Bedeutung für das historische. Das Recht der Individualität ist erst gewahrt, wenn die Religion selbst es in ihre Obhut nimmt, wenn sie selbst erklärt, ihren innersten Sitz und Herd da zu haben, wo das Subjekt in der Unmittelbarkeit seines Bewußtseins nur sich selbst hat. Nur bei dieser Ansicht ist es dem Geschichtschreiber möglich, auch bei den fremdartigsten und abstoßendsten Erscheinungen der Geschichte immer noch etwas anzuerkennen, und festzuhalten, was ihn mit ihnen verknüpft, und ihn abhalten muß, die Geschichte in dualistische Gegensätze zerfallen zu lassen, er kann vielmehr in ihr nur eine schöne Mannigfaltigkeit frei wirkender Kräfte sehen, die bei aller Verschiedenheit ihrer Richtungen doch nicht so weit auseinander gehen, daß sie nicht immer noch ein gemeinsames Band der Einheit hätten.

Hier stehen wir nun aber schon auf dem Punkt, wo die wichtige Frage entsteht, ob die Neander'sche Geschichtsanschauung nicht der Freiheit der Individuen zu viel einräumt. Wenn auch jede dualistische Geschichtsbetrachtung ausgeschlossen ist, und auf dem weiten Schauplatz der Geschichte der freien Bewegung der Individuen der freieste Spielraum sich öffnet, so kann doch die Geschichte nicht so sehr nur das bunte Spiel freiwirkender Kräfte sein, daß nicht sie selbst einer über ihnen stehenden Einheit sich unterordnen müßten. Neander betrachtet es als eine göttliche Ordnung, daß die eine Richtung der andern das Gleichgewicht hält, und es erscheint ihm alles als menschliche Willkür, was in die Freiheit und Mannigfaltigkeit der geistigen Lebensentwicklung hemmend eingreift. Aber was ist hier göttliche Ordnung, was menschliche Willkür? Wenn

einmal jedes Individuum das Recht ſeiner Individualität hat, ſo gehört doch auch dieß zur Mannigfaltigkeit der Individualitäten, daß das Maaß der geiſtigen Kräfte, mit welchen ſie ausgeſtattet ſind, ein ſehr verſchiedenes iſt. Gibt es alſo ſowohl höhere als niedere Kräfte, warum ſollte es gegen die göttliche Ordnung ſein, wenn die niedern den höhern ſich unterordnen und hervorragende Individualitäten mit der ihnen verliehenen geiſtigen Macht auf lange Zeiten hin beſtimmend und gebietend einwirken? Dazu kommt, daß die Individuen ſelbſt unter dem Einfluß ihrer Zeit ſtehen, und je bedeutender ſie ſind, nur um ſo mehr als die Repräſentanten ihrer Zeit anzuſehen ſind. Die verſchiedenen Geiſtesrichtungen der Individuen ſind daher vielmehr verſchiedene Zeitrichtungen. Erfordert es nun die den Entwicklungsgang der menſchlichen Natur leitende göttliche Ordnung, daß die eine Richtung der andern das Gleichgewicht hält, warum ſoll in höherer Beziehung das Gleichgewicht nicht auch durch das Verhältniß hergeſtellt werden, in welchem die Richtungen längerer Zeiträume zu einander ſtehen? Es iſt daher überhaupt nicht möglich, bei der Freiheit und Mannigfaltigkeit der individuellen Geiſtesrichtungen ſtehen zu bleiben, das Individuelle und Beſondere treibt von ſelbſt zum Allgemeinen fort, und man muß daher fragen, ob eine Geſchichtsanſchauung, welche, wie die Neander'ſche, dem Recht der Individualität ſo viel einräumt, in demſelben Verhältniß auch die Einheit des Beſondern und Allgemeinen feſtzuſtellen weiß. Von der Beantwortung dieſer Frage hängt es ab, ob die Geſchichte bei aller Mannigfaltigkeit der Geiſtesrichtungen nicht ein bloßes Aggregat iſt, ein buntes Spiel von Kräften, in welchem keine Einheit iſt, und eben damit keine Einheit eines bewegenden, den Gang der Entwicklung beſtimmenden Prinzips.

Dieß führt uns auf die Neander'ſche Anſicht vom Weſen des Chriſtenthums. Man muß vor allem wiſſen, was das Chriſtenthum überhaupt iſt, wenn man ſich eine klare Vorſtellung von dem Gang ſeiner geſchichtlichen Entwicklung machen will. Seine An-

ſicht vom Chriſtenthum hat Neander, was er früher nicht einmal für nöthig hielt, ausdrücklich zu erklären, gleich im Eingang der zweiten Ausgabe ſeiner Kirchengeſchichte mit den Worten ausgeſprochen: „Das Chriſtenthum erkennen wir als eine nicht aus den verborgenen Tiefen der menſchlichen Natur ausgeborene, ſondern als eine aus dem Himmel, indem dieſer ſich der von ihm entfremdeten Menſchheit geöffnet hat, ſtammende Kraft, welche in ihrem Urſprung, wie in ihrem Weſen, erhaben über alles, was die menſchliche Natur aus eigenen Mitteln zu ſchaffen vermag, neues Leben ihr verleihen und von ihrem inwendigen Weſen aus ſie umbilden ſollte.“ Wie dieß zu verſtehen iſt, iſt aus den beiden, zur Ergänzung der Kirchengeſchichte dienenden Schriften Neander's über das Leben Jeſu und die Pflanzung und Leitung der Kirche durch die Apoſtel zur Genüge zu ſehen. Es iſt mit Einem Worte der ſtreng ſupranaturaliſtiſche Begriff von dem Urſprung und Weſen des Chriſtenthums, welchen Neander feſthält. Iſt das Chriſtenthum ein ſchlechthin übernatürliches, den geſchichtlichen Zuſammenhang zerreiſſendes Wunder, ſo hat die Geſchichte nichts weiter damit zu thun, ſie kann nur vor dem Wunder ſtehen bleiben und in ihm das Ende ihres Forſchens und Begreifens ſehen. Als Wunder iſt der Urſprung des Chriſtenthums ein ſchlechthin unbegreiflicher Anfang. Die Frage iſt aber nur, ob das hiemit der geſchichtlichen Forſchung geſetzte Ziel nicht ein willkürliches iſt. In der That müßte man, wenn alle jene in der neuern Zeit mit ſo großer Anſtrengung gemachten Verſuche, den Urſprung des Chriſtenthums kritiſch aufzuhellen, kein anderes Reſultat haben könnten, als nur die um ſo feſtere Begründung einer ſupranaturaliſtiſchen Anſicht, wie die Neander'ſche iſt, an jeder Möglichkeit eines Fortſchritts der kirchlichen Geſchichtſchreibung verzweifeln. Allein das unkritiſche Verfahren Neanders auf dem Gebiete der neuteſtamentlichen Kritik und bei allen mit ihr zuſammenhängenden kirchenhiſtoriſchen Fragen, und das ſo ſichtbare Beſtreben, den Wunderglauben mit Gründen, die nur für das apologetiſche Intereſſe ihre Bedeutung haben

können, annehmbar und einleuchtend zu machen, liegt zu klar vor Augen, als daß darüber wenigſtens bei denen, die die Sache ſelbſt zu prüfen im Stande ſind, ein Zweifel ſein könnte. Läßt man einmal dem Wunder in der Geſchichte des Urchriſtenthums ſo freien Lauf, wo will man ihm eine Grenze ſetzen? Neander ſelbſt läßt den nach ſeiner Anſicht wohl berechtigten Wunderglauben bis in's dritte Jahrhundert fortgehen. Noch nach der Mitte deſſelben ſoll es Wirkungen der Kraft des Chriſtenthums gegeben haben, die ebenſo gut wahre und wirkliche Wunder waren als die Wunder der apoſtoliſchen Zeit. Was könnte uns abhalten, ſolche Wunderwirkungen auch noch weiter, ja durch die ganze Kirchengeſchichte fortgehen zu laſſen? Wie läßt es ſich anders denken, als daß das Chriſtenthum, wenn es in ſeinem Prinzip und Weſen ſo übernatürlich iſt, auch in der Folge immer auf dieſelbe Weiſe wirkte? Neander ſelbſt meint freilich dieſen Supranaturalismus dadurch wieder beſchränken zu können, daß er annimmt, nur im erſten Abſchnitt des Entwicklungsprozeſſes der Kirche habe das Uebernatürliche, Unmittelbare und Schöpferiſche vorgeherrſcht, im zweiten aber habe daſſelbe göttliche Prinzip in der Form des Naturzuſammenhangs ſich wirkſam gezeigt, wenn er aber ſelbſt damit unmittelbar die Bemerkung verbindet, wir ſeien nicht berechtigt und im Stande, zwiſchen dem Uebernatürlichen und dem Natürlichen in den von der Kraft des Chriſtenthums, welche die menſchliche Natur ſich einmal angeeignet hat, ausgehenden Wirkungen ſo ſcharf bezeichnete Grenzen zu ziehen, ſo gibt er nur damit ſelbſt das Confuſe einer Vorſtellung zu, in welcher Natürliches und Uebernatürliches auf ſolche Weiſe durcheinander laufen. Wie kann daſſelbe Prinzip zuerſt übernatürlich, hierauf aber natürlich wirken, und welche begriffsloſe Phraſe iſt es, dabei noch von einem Entwicklungsprozeß zu reden! [1]) So ſupranaturaliſtiſch dieſe Anſicht iſt, ſo dualiſtiſch iſt ſie auch. Iſt das Chriſtenthum ſo prinzipiell von der menſchlichen Natur ver-

1) Geſchichte der chriſtlichen Religion und Kirche 1, 1. 2. A. S. 122.

ſchieden, daß ſich ſein Urſprung nicht einmal aus den Tiefen der menſchlichen Natur erklären läßt, ſo ſind beide, das Chriſtenthum und die menſchliche Natur, zwei weſentlich verſchiedene Prinzipien, Gegenſätze, die als ſolche ſich auch nur äußerlich zu einander verhalten, ſie wirken äußerlich auf einander ein, reiben ſich an einander, afficiren ſich ſo oder anders, können aber nie innerlich mit einander Eins werden. Sehr bezeichnend iſt für dieſes Verhältniß die von Neander gleich anfangs und nachher ſo oft gebrauchte bildliche Vergleichung des Chriſtenthums mit einem Sauerteig, der in die Maſſe der Menſchheit geworfen, ſie allmählig durchſäure. Eben dieß iſt die Dualität zweier zwar zuſammengehörender, aber auch nur theils progreſſiv, theils regreſſiv auf einander einwirkender Prinzipien. Da die menſchliche Natur ſich nicht blos aufnehmend und leidend, ſondern auch ſelbſtthätig und reagirend verhält, und das Chriſtenthum immer nur ſo oder anders modificirt in ſich darſtellt, ſo hat dieſes ſtets unbeſtimmbare Zuſammenwirken der beiden Faktoren zwar eine unendliche Mannigfaltigkeit von Erſcheinungen zur Folge, aber eine Einheit des Ganzen und ein Prinzip der fortſchreitenden Entwicklung iſt hier nirgends zu ſehen. Die chriſtliche Kirche hat zwar immer wieder eine andere Geſtalt, aber es ſind nur die äuſſern Verhältniſſe, welche die Scene ändern, es ſind andere Lokalitäten, andere Völker und Staaten, andere Individuen, da aber die menſchliche Natur in allen ihren Individuen immer dieſelbe bleibt, ſo hat man immer daſſelbe Verhältniß vor ſich, das Chriſtenthum als den Sauerteig und die Menſchheit als die von ihm mehr oder minder durchſäuerte Maſſe. Es iſt alſo wirklich ſo, wie Neander in dem erſten Satz der erſten Ausgabe ſeiner Kirchengeſchichte klar und einfach ausgeſprochen hat: „Im Ganzen verhält ſich die menſchliche Natur, wie ſie ihrem Weſen nach dieſelbe bleibt, ſtets auf dieſelbe Weiſe zum Chriſtenthum, ihre Grundrichtungen ſind im Böſen wie im Guten weſentlich dieſelben, wenn es gleich nach der Verſchiedenheit der Zeiten verſchiedene Formen ſind, unter denen ſie ſich wirkſam zeigen.“ Auch hier ma-

chen demnach alles wieder die Zeiten! Wenn alſo nur beide, das Chriſtenthum und die menſchliche Natur, gerade die rechten Zeiten treffen, ſo können ſie ſich auf's Beſte mit einander verſtändigen. Aber wer macht denn die Zeiten, daß ſie bald ſo bald anders ſind? Iſt es nicht klar, daß man, ſo lange man nicht hinter dieſes Geheimniß gekommen iſt, gar nicht wiſſen kann, wie es mit dem Chriſtenthum und der Menſchheit in der Welt geht?

Hierin liegt ſchon ein weiterer Punkt, welcher zur Charakteriſtik der Neander'ſchen Art der Geſchichtſchreibung gehört. Wo der Anfang und Ausgangspunkt ſo wenig im Klaren iſt, kann man auch von dem Fortgang keine klare und beſtimmte Vorſtellung haben. Es fehlt die Einheit des Prinzips, ſomit überhaupt das Prinzip der Bewegung und fortſchreitenden Entwicklung. Die Neander'ſche Kirchengeſchichte iſt ohne alle Gliederung der Perioden. Wie Neander überhaupt die allgemeinen Fragen, welche man ſonſt in der Einleitung zu behandeln pflegt, übergeht, ſo hat er auch die Forderung, die man mit Recht an einen Hiſtoriker macht, unberückſichtigt gelaſſen, daß er wenigſtens durch eine motivirte Feſtſtellung der Perioden der Geſchichte, die ja nicht bloße Ruhepunkte für den äußern Gang der Erzählung, ſondern die weſentlichen Momente des Gangs der Sache ſelbſt ſein ſollen, ſich darüber näher erklärt, wie ſich ihm der ganze Verlauf der Geſchichte in ſeiner Einheit, als ein fortgehender, durch den innern Zuſammenhang ſeiner Momente beſtimmter Entwicklungsprozeß darſtellt. Es iſt dieß bei ihm kein zufälliger Mangel. Er nimmt zwar folgende Perioden an: 1. die drei erſten Jahrhunderte, 2. von Conſtantin dem Großen bis Gregor den Großen, 3. von Gregor dem Großen bis zum Tode Karls des Großen, 4. vom Tode Karls des Großen bis Gregor VII., 5. von Gregor VII. bis Bonifacius VIII., die Eintheilung ſcheint aber nach einem ſehr äußerlichen Geſichtspunkt gemacht zu ſein. Daß man die Alleinherrſchaft Conſtantin's oder die nicäniſche Synode zum Grenzpunkt der erſten Periode macht, hat ſeinen guten Grund in der Sache ſelbſt, warum aber Neander

gerade das nicht einmal von Conſtantin, ſondern von Galerius, in Verbindung mit Conſtantin und Licinius, im Jahre 311, erlaſſene Religionsedikt fixirt, iſt nicht gerechtfertigt. Der Verlauf der damaligen Kriſis des römiſchen Reichs war ſo raſch, daß die Geſchichte erſt in der Alleinherrſchaft Conſtantin's und des Chriſtenthums einen Ruhepunkt hat. Der Geſchichte der dritten, mit Gregor dem Großen beginnenden, Periode hat Neander einleitende Bemerkungen vorangeſchickt, in welchen aber nur geſagt wird, das Chriſtenthum ſei jetzt aus der alten Welt der griechiſchen und römiſchen Bildung zu einem ganz rohen Völkerſtamm übergegangen, und habe ſich gemäß der Eigenthümlichkeit dieſer Völker entwickelt, wiefern aber dieſe Eigenthümlichkeit den Charakter einer neuen Periode begründet, wird nicht gezeigt, ſondern es iſt vielmehr nur von einer ſchon früher vorhandenen Vermiſchung des Chriſtenthums mit fremdartigen Elementen die Rede, welche darauf zurückzuführen ſei, daß die Idee des Reiches Gottes aus dem Geiſtigen und Innerlichen in das Sinnliche und Aeußerliche herabgezogen, und an die Stelle des allgemeinen geiſtigen Prieſterthums ein beſonderes äußerliches Prieſterthum, als nothwendiges Mittelglied für den Zuſammenhang mit dem Reiche Gottes, geſetzt worden ſei. Dieß habe die Uebertragung der altteſtamentlichen Form der Theokratie auf die Kirche und überhaupt mannigfache Vermiſchung des jüdiſchen und chriſtlichen Standpunktes zur Folge gehabt, für jene rohen Völker aber ſei dieſe altteſtamentliche Form ein heilſamer Durchgangspunkt geweſen. Daraus wäre demnach zu ſchließen, daß auch jene Vermiſchung des Chriſtenthums mit Fremdartigem und das Herabziehen des Geiſtigen in das Sinnliche, als die Vorausſetzung des Uebergangs in die Form der altteſtamentlichen Theokratie, nichts ſo Schlimmes war, ſondern eine ſehr gute Seite hatte; wie kann aber dieß in einer Kirchengeſchichte, wie die Neander'ſche iſt, ſo geradezu behauptet werden? Noch auffallender zeigt ſich ihre ſchwankende Unbeſtimmtheit und Haltungsloſigkeit in Hinſicht der allgemeinen Geſichtspunkte bei der fünften Periode, die wenigſtens, was

bei der vierten nicht der Fall iſt, ſich ſelbſt als ſolche hervorhebt. Neander erkennt in dem Beginn dieſer Periode eines der weltgeſchichtlichen Momente, ſtellt aber ſogleich einen ſchiefen Geſichtspunkt in der Behauptung auf: es habe ſich um die Frage gehandelt, ob das Syſtem der kirchlichen Theokratie, der geiſtlichen Univerſalmonarchie, in dem Kampf mit einer rohen weltlichen Macht ſiegen oder derſelben unterliegen ſollte. Das Verderben der, mit gänzlicher Verweltlichung bedrohten, Kirche habe ſeinen Gipfelpunkt erreicht, und eben dadurch ſei eine reformatoriſche Reaktion von Seiten der Kirche hervorgerufen worden, welche nur von dem kirchlich theokratiſchen Standpunkt habe ausgehen können. Das Unrichtige dieſer Anſicht iſt, daß Neander den Theil der chriſtlichen Welt, welcher den Gegenſatz zu Gregor VII. bildet, ſchlechthin als eine rohe weltliche Macht bezeichnet. Es war dieß ja auch eine chriſtliche Kirche, die in der Abhängigkeit von dem Landesherrn ihre rechtliche Verfaſſung hatte und ohne Zweifel in ſittlicher Beziehung nicht ſchlechter beſchaffen war, als die römiſche. Wie kann man behaupten, das Verderben der von Gregor VII. bekämpften Kirche habe den höchſten Grad erreicht, in einer Zeit, in welcher kurz zuvor die römiſche Kirche ſelbſt in „dem, wie alle anerkennen mußten, von Eifer für das Beſte der Kirche wahrhaft beſeelten Kaiſer Heinrich III.“[1]), ihren Reformator aus der angeblich verweltlichten Kirche erhalten hatte? Wie kann man ſo ſchlechthin von dem Verderben dieſer Kirche reden, wenn man doch ſelbſt anerkennen muß, der deutſche Geiſt habe ſchon damals den Widerſtreit zwiſchen dem Geſetz gegen die Ehe der Geiſtlichen und dem urſprünglichen Chriſtenthum zu erkennen, die Ausſprüche Chriſti und der Apoſtel der päpſtlichen Willkür entgegenzuhalten gewußt, und in ſeinem Widerſpruch gegen dieſes Streben der Entmenſchlichung ſich als germaniſcher Geiſt gezeigt?[2]) Was rohe weltliche

1) Neander a. a. O. Bd. 4. S. 218.
2) A. a. O. Bd. 5, 1. S. 176.

Macht genannt wird, war ja nur der Fehler, daß die ſo bezeichnete Kirche der abſoluten Macht des Papſtthums noch nicht unterworfen war; wie kann ihr aber dieß zum Vorwurf gemacht werden, wenn doch das Papſtthum ſelbſt erſt in der Periode Gregor's VII. dieſer Realiſirung ſeiner Idee entgegenging? Ebendeswegen kann auch die jetzt beginnende Periode der Geſchichte des Papſtthums nicht als Reaktion gegen die Verweltlichung der Kirche aufgefaßt werden, ſondern das Epochemachende liegt darin, daß die Idee der Kirche, indem nunmehr aus den ſchon vorhandenen Prämiſſen nur noch die Conſequenzen mit aller Schärfe gezogen wurden, in der abſoluten Macht des Papſtthums ſich vollends realiſirte. So einfach dieß vor Augen liegt, ſo kann es doch nur dann richtig erkannt werden, wenn man der Idee der Kirche von Anfang in den Momenten ihrer geſchichtlichen Entwicklung folgt. Iſt aber der Geſichtspunkt von vorn herein nicht richtig geſtellt, ſo kann auf jedem bedeutenderen Punkte nur eine um ſo größere Haltungsloſigkeit der Anſicht ſich kund thun. Welche Halbheit des Urtheils über Gregor VII.? Es habe Eine Idee ihn beſeelt, die Idee der Unabhängigkeit der Kirche und der durch das Papſtthum zu verwaltenden religiös-ſittlichen Weltherrſchaft in einer dem Chriſtenthum durchaus fremdartigen altteſtamentlichen Form, und vermiſcht mit der Idee von Roms politiſcher Weltherrſchaft. Dieſe Idee ſei aber auch nicht das Werk Gregor's geweſen, ſondern aus dem nachgewieſenen Entwicklungsgang der Kirche hervorgegangen, durch die reformatoriſche Reaktion ſeit Leo IX. habe ſie einen neuen Schwung erhalten [1]). Unter der Nachweiſung des Entwicklungsganges der Kirche, auf welche Neander ſich beruft, kann nur die früher gemachte kurze Bemerkung über das Herabziehen des Geiſtigen in das Sinnliche verſtanden werden. Dieß iſt jedoch viel zu vag und allgemein, als daß darauf etwas gebaut werden könnte. Man kann ſomit jene Idee doch nur theils als das Werk Gre-

1) A. a. O. S. 152 f.

gor's, theils als die Folge jener Reaktion betrachten. Wie verhielt es ſich aber mit ihr, war ſie chriſtlich oder unchriſtlich, wenn ſie an ſich chriſtlich und religiös-ſittlich, und doch ihrer Form nach ſo unchriſtlich war? Und wie ſollen wir Gregor ſelbſt beurtheilen, wenn er einer einſeitig aufgefaßten Idee ſich ſo ganz hingab, daß ſie alle anderen menſchlichen Intereſſen verſchlang und alle, der menſchlichen Natur eingepflanzten, Gefühle ihr weichen mußten, und wenn er durch ein blos partikuläres Gewiſſen ſich leiten ließ, das im Widerſtreit ſtand mit dem wahren Gewiſſen und dem göttlichen Geſetz? So kann man demnach doch nur bei dem flachen Urtheil ſtehen bleiben, daß der päpſtliche Abſolutismus die ſittliche Schuld Gregor's iſt, und das Unheil, das er ſtiftete, der Welt erſpart worden wäre, wenn er nur ein gewiſſenhafterer Menſch geweſen wäre, und im beſten Falle nicht blos nach einem irrenden Gewiſſen gehandelt hätte. Soll dagegen Gregor das, wofür er gilt, auch wirklich ſeyn, der Repräſentant einer weltgeſchichtlichen Epoche, ſo muß auch gezeigt werden können, wie in ihm nur hervortrat, und zum klaren Bewußtſein kam, was in Gemäßheit des ganzen geſchichtlichen Gangs, welchen die Kirche nahm, als ein nothwendiges Moment der Entwicklung auf irgend einem Punkte ſich realiſiren mußte, und in demjenigen, in welchem dieſe allgemeine Richtung der Zeit ſich gleichſam nur individualiſirte, von ſelbſt zu ſeiner Realiſirung ſich hindrängte. Dazu reichen aber die vagen und ſchiefen Begriffe von Verweltlichung und Reaktion nicht hin, die überhaupt bei Neander als ſtehende Kategorien immer wiederkehren, und ſo oft die Stelle einer tiefer eindringenden objektivern Auffaſſung vertreten müſſen.

Man ſieht ſich in der Neander'ſchen Kirchengeſchichte, je gerner man ihrem reichen Inhalt folgt, um ſo raſcher in neue Zeiten und Verhältniſſe verſetzt, aber man weiß nicht recht, wie man weiter kommt, was das treibende und bewegende Prinzip der Geſchichte iſt. Warum ſchreitet überhaupt die Geſchichte immer weiter, warum bleibt ſie nicht ſtehen, wenn ſie einmal einen Punkt

erreicht hat, auf welchem, wie es scheint, bleibende Hütten sich errichten ließen? Spricht doch Neander selbst von dem Untergang der alten Religionen so, daß man nicht weiß, ob man diese Auflösung des religiösen Lebens nicht zu sehr bedauern muß, als daß man sich über den Fortschritt zu einer neuen Stufe der religiösen Entwicklung freuen kann. So weiß man überhaupt bei Neander so oft nicht, soll man trauern oder sich freuen, tadeln oder loben, rückwärts oder vorwärts gehen. Solche Fälle sind es eben, in welchen die Kategorien der Verweltlichung und der Reaktion ihre Hauptrolle spielen. Verweltlichung und Reaktion gab es schon in den Zeiten des Sokrates, dessen hoher Beruf es war, als die erste mächtige Reaktion einer einseitigen Verweltlichung der Vernunft gegen den religiösen und sittlichen Glauben hervortrat, im Kampf mit dieser, alle höhern Interessen unterdrückenden weltlichen Richtung und mit gesinnungsloser dialektischer Willkür, von der Realität dessen, worin der Geist allein sein wahres Leben finden kann, zu zeugen [1]). Hier ist die Verweltlichung selbst die Reaktion, sonst aber ist es gerade die Verweltlichung, welche die Reaktion hervorruft, wie zur Zeit Gregor's VII. Hat man aber nur einmal auf Einem Punkte eine Reaktion, so darf man darauf rechnen, daß es immer wieder zu einer neuen Reaktion kommt. Denn wofür anders will man z. B., wenn das Papstthum unter Gregor eine Reaktion war, alles, was in der Folge zur Opposition gegen das Papstthum geschah, halten, als auch wieder für Reaktion? Die Reaktion ist daher, da man immer wieder das Eine gegen das Andere reagiren lassen kann, ein sehr mächtiger Hebel der Neander'schen Kirchengeschichte. Aber auch dadurch kommt, wenn nicht Fortschritt, doch wenigstens Wechsel und Bewegung, in die Geschichte, daß so oft das Alte wiederkehrt. In der Neander'schen Geschichtsanschauung kommen dieselben Formen, Geistesrichtungen, Gegensätze immer wieder zum Vorschein. Es ist dieß beson-

1) A. a. O. 1. 2te Ausg. S. 30.

ders in der Geſchichte des Dogma's der Fall, aber auch auf dem Gebiet der Verfaſſungsgeſchichte iſt es ein höchſt wichtiges Moment, wenn ſelbſt das Papſtthum als geiſtliche Univerſalmonarchie die Umſchmelzung einer chriſtlichen Idee in eine dem Chriſtenthum durchaus fremdartige altteſtamentliche Form war, nur ſieht man gerade hier am deutlichſten, wie dieſe Geſchichtsanſchauung eben da, wo ſie in den innern Gang der Entwicklung und das Weſen der Sache ſelbſt eindringen ſollte, nur an der Oberfläche und Aufſenſeite hängen bleibt. War das Papſtthum in der Form der altteſtamentlichen Theokratie dem Chriſtenthum ſo durchaus fremdartig, wie war es doch möglich, daß dieſe Form in ſo großem Umfang und mit ſo überwiegender Gewalt dem Chriſtenthum ſich aufdrang, und zwar noch dazu im Intereſſe des Chriſtenthums ſelbſt, da ja daſſelbe Papſtthum die reformatoriſche Reaktion gegen die der Kirche drohende völlige Verweltlichung geweſen ſein ſoll? Es iſt hier nicht nur nicht erklärt, was erklärt werden ſoll, ſondern es hebt auch das Eine das Andere geradezu auf, woraus man nur den Schluß ziehen kann, daß die ganze Auffaſſung des Papſtthums unter der Form der altteſtamentlichen Theokratie eine weſentlich verfehlte, jedenfalls ſehr äußerliche iſt. Wie hätte das Chriſtenthum mit dem Papſtthum ſich ſo innig verſchmelzen können, wenn es nicht von Anfang an ein dem Papſtthum verwandtes Element in ſich gehabt hätte? Der Proteſtant mag noch ſo tief auf den Katholicismus herabſehen, und ihn für eine unwahre Form des Chriſtenthums erklären, er bleibt deswegen doch eine Erſcheinungsform des Chriſtenthums, die ſich nur aus dem Weſen deſſelben begreifen läßt. Es iſt daher auch mit der Kategorie der Wiederkehr alter vergangener Formen und der Annahme einer Verpflanzung des Altteſtamentlichen auf den Boden des Chriſtenthums, die Neander auch ſonſt ſehr gern zu Hülfe nimmt (wie z. B. bei dem Epiſcopat, dem Montanismus), nichts ausgerichtet. Was einmal dageweſen, kehrt nie als daſſelbe wieder zurück; wo man nur das Alte wieder zu ſehen glaubt, iſt doch wieder etwas Neues,

das aus dem Alten nicht erklärt werden kann. Als weitere Hebel der geſchichtlichen Bewegung bei Neander bleiben uns noch die Geiſtesrichtungen übrig, von welchen bei ihm ſo oft die Rede iſt. Auf der Höhe der geſchichtlichen Betrachtung ſteht Neander, wenn er von Geiſtesrichtungen und ihren Gegenſätzen reden kann, von einer idealiſtiſchen und einer realiſtiſchen, einer rationaliſtiſchen und ſupranaturaliſtiſchen, einer begrifflichen und myſtiſchen, einer dialektiſchen und contemplativen. Alle dieſe Richtungen und die verſchiedenen Combinationen derſelben, wie die rationaliſtiſch-idealiſtiſche Willkür, die ſupranaturaliſtiſch-myſtiſche Ueberſchwenglichkeit u. ſ. w. ſind die ſtehenden Kategorien der Neander'ſchen Geſchichtsanſchauung. In der erſten Ausgabe der Kirchengeſchichte bildeten den Hauptgegenſatz die idealiſtiſche und die realiſtiſche Geiſtesrichtung, in der zweiten treten an ihre Stelle die rationaliſtiſche und die ſupranaturaliſtiſche. Es werden zwei Richtungen des theologiſchen Geiſtes unterſchieden, von welchen die eine das Uebernatürliche des Chriſtenthums in ſeinem Gegenſatz, die andere in ſeinem Zuſammenhang mit dem Natürlichen zu erkennen und darzuſtellen ſich gedrungen fühle, die eine das Uebernatürliche und Uebervernünftige als ſolches, die andere in ſeinem Einklang mit Vernunft und Natur aufzufaſſen, das Uebernatürliche und Uebervernünftige als das Vernunft- und Naturgemäße zum Bewußtſein zu bringen ſich zum Ziel ſetze. So bilde ſich ein Vorherrſchen des ſupranaturaliſtiſchen oder des rationalen Elements, welche beide zum geſunden Entwicklungsproceß der chriſtlichen Lehre zuſammenkommen müſſen, es entſtehen aber auch aus dem Vorherrſchen des einen oder des andern dieſer Elemente die entgegengeſetzten Gefahren [1]). Es wird alſo auch die rationaliſtiſche Geiſtesrichtung als eine an ſich berechtigte anerkannt, wie iſt aber dieß möglich, wenn das Chriſtenthum ſo übernatürlich und übervernünftig iſt, wie es Neander definirt? Es kann doch niemand das Recht haben, das, was ſeinem Weſen nach

1) A. a. O. 2. Ae A. S. 874. f.

übernatürlich iſt, für natürlich zu erklären! Schon dieß iſt ein Widerſpruch, der es ſchlechthin unmöglich macht, in den Neander'ſchen Gedankengang einzugehen, der Widerſpruch wird aber noch größer, wenn dem berechtigten Rationalismus ein gleich berechtigter Supranaturalismus gegenübergeſtellt wird. Die beiden gleichberechtigten Faktoren der geſchichtlichen Entwicklung ſind ſomit ein Rationalismus und ein Supranaturalismus, von welchen beiden der eine daſſelbe mit demſelben Recht der Vernunft vindicirt, mit welchem der andere es ihr abſpricht. Das Element der Geſchichte iſt demnach der Widerſpruch, die ganze Geſchichte bewegt ſich in Gegenſätzen fort, deren endliche Auflöſung ſchlechthin unmöglich iſt, weil jedes Glied des fort und fort ſich erneuernden Gegenſatzes, ſomit auch der Widerſpruch des Einen gegen das Andere auf beiden Seiten gleichberechtigt iſt. Dieſer fortgehende Widerſpruch, dieſes Zuſammenſein zweier Richtungen, von welchen die eine die Negation der andern iſt, ſoll gleichwohl zum geſunden Entwicklungsprozeß der chriſtlichen Lehre gehören, in der Wirklichkeit aber zeigt ſich das der Vorausſetzung nach geſunde Leben der Geſchichte ſogleich als ein krankhaftes. Es kann keines der beiden Elemente auf irgend einem Punkte in ſeiner geſchichtlichen Bedeutung hervortreten, ohne daß Neander dieß ſogleich für ein Vorherrſchen erklärt, aus welchem auf beiden Seiten entgegengeſetzte Gefahren entſtehen. Die ganze Geſchichte beſteht ſo nur aus vorherrſchenden Einſeitigkeiten, aus Verirrungen, aus Erſcheinungen nicht eines geſunden, ſondern eines krankhaften Lebens, aus lauter Widerſprüchen, aus Gegenſätzen, die an ſich ebenſo berechtigt, als in jedem einzelnen Fall unberechtigt ſind. Die ganze geſchichtliche Betrachtung wird ſo eine rein dualiſtiſche, und wir kommen hiermit nur auf den Dualismus zurück, welchen Neander in dem Gegenſatz des Chriſtenthums und der menſchlichen Natur an die Spitze ſeiner Kirchengeſchichte ſtellt. Das Chriſtenthum verſchließt ſich gegen die Vernunft, während die menſchliche Natur und Vernunft es nur natur- und vernunftgemäß auffaſſen kann, beide können ſich daher nie zur Ein-

heit durchdringen, da das Chriſtenthum ſeinen ſupranaturaliſtiſchen Charakter ebenſo wenig aufgeben, als die Vernunft die in ihm ihr geſetzten Schranken anerkennen kann. Die ganze Bewegung der Geſchichte gleicht auf dieſe Weiſe nur dem ſtets ſich wiederholenden Stoße, mit welchem die menſchliche Vernunft zwiſchen ihrem eigenen natürlichen Trieb und dem Chriſtenthum wie ein Ball von der einen Seite auf die andere geworfen wird, die Vernunft ſucht immer in das Chriſtenthum einzudringen, und prallt doch immer wieder am Uebervernünftigen und Uebernatürlichen des Chriſtenthums ab, es folgt immer wieder Stoß auf Stoß, das eine Prinzip reagirt gegen das andere, und wir haben ſo wieder die Reaktion als den Hebel der geſchichtlichen Bewegung überhaupt. Wo nur eine Dualität von Prinzipien iſt, keine Einheit des Prinzips, kann es auch keine immanente Entwicklung geben, keine Fortbewegung, die Geſchichte iſt nur die ſtete Fluctuation der Gegenſätze, wie ſie durch das Reagiren von der einen oder der andern Seite entſteht. Und doch ſollte man meinen, es ſei nicht ſo ſchwer, aus dieſem Dualismus herauszukommen. Gibt es einmal Geiſtesrichtungen, ſo muß es auch eine principielle Einheit derſelben geben, wo anders könnte aber dieſe ſein, als in dem Einen gemeinſamen religiöſen Geiſt der Menſchheit? Er allein iſt die wahre lebendige concrete Vermittlung zwiſchen dem nicht ſchlechthin übernatürlichen, ſondern auch wieder natürlichen Chriſtenthum und der in der Vielheit ihrer Individuen ſich individualiſirenden menſchlichen Natur.

Wo das Allgemeine und Principielle ſo wenig auf einen klaren und beſtimmten Begriff gebracht iſt, muß dieſer Mangel auf allen Punkten, wo es vor allem darauf ankommt, den allgemeinen Geſichtspunkt richtig feſtzuſtellen, einen nachtheiligen Einfluß haben. Wie oft Neander bei ſo manchen wichtigen Erſcheinungen, wie namentlich dem Ebionitismus, Gnoſticismus, Montanismus, überhaupt in der Entwicklungsgeſchichte des Dogma's eine ſchärfere, das Charakteriſtiſche hervorhebende, Auffaſſung vermiſſen läßt,

iſt ſchon wiederholt gezeigt worden [1]). Daſſelbe gilt auch von ſeiner Behandlung der ſcholaſtiſchen Theologie. Neander geht gar zu gerne, ohne ſich auf das Allgemeine und die nöthige Begriffsbeſtimmung einzulaſſen, gleich auf das Einzelne und Specielle über. Das Beſondere und Individuelle waltet überhaupt bei Neander zu ſehr vor, und hat eine zu überwiegende Macht gegen das Allgemeine, das dem Ganzen ſeine Haltung und Einheit geben ſollte. Die immer noch nachwirkende Liebe zur Monographie gibt ſich durch ein zu ſpecielles Eingehen in das Leben und Wirken einzelner, wenn auch hervorragender Perſönlichkeiten kund [2]). Dazu

1) Man vergl. ſowohl über ſolche ſpecielle Punkte, als auch über das Allgemeine, meine kritiſchen Beiträge zur Kirchengeſchichte der erſten Jahrhunderte, mit beſonderer Rückſicht auf die Werke von Neander und Gieſeler in den theol. Jahrb. 1845 S. 207—214. und meine Abhandlung über das Weſen des Montanismus in den theol. Jahrb. 1851 S. 538. f.

2) Beſonders auffallend iſt dieß noch in dem letzten, ſechsten, zwar nicht vollſtändig ausgearbeiteten, aber ganz nach der ſonſtigen Weiſe angelegten Bande. Er enthält großentheils bloſe Auszüge aus den Schriften der Männer jener Periode, deren Inhalt nicht immer ſehr bedeutend iſt. Was würde aus der Kirchengeſchichte, wenn man ſie mit dieſer Specialität des Einzelnen, wie hier Huß und ſeine Vorgänger beſchrieben ſind, bis in die neueſte Zeit fortſetzen wollte, wie müßte das Allgemeine in der Maſſe des Beſonderen verſchwinden! Bemerkenswerth ſind übrigens in dieſem letzten Bande zwei das Verhältniß des Allgemeinen und Beſonderen betreffende Aeußerungen Neanders. Wenn, wie S. 525. bemerkt wird, die treibenden Principien und Ideen, welche die Geſchichte machen, eine größere Gewalt haben, als die Abſichten der Menſchen, warum wird dieſe Anſicht nicht auch für die Geſchichte im Ganzen feſtgehalten? Ebenſo tadelt es Neander S. 296 an Wickliff, daß er mit allzu dogmatiſchem Eifer die Transſubſtantiationslehre beſtritten habe. „Wir erkennen hier die einſeitige dogmatiſche Richtung des Proteſtantismus, der auf das Begreifliche zu großes Gewicht zu legen geneigt iſt. Wir müſſen aber auch dabei berückſichtigen, wie man, bevor man den rechten geſchichtlichen Entwicklungsprozeß des religiöſen Lebens und deſſen Verhältniß zum Dogma zu verſtehen wußte, unfähig ſein mußte, die relative Nothwendigkeit gewiſſer, wenngleich, objektiv betrachtet, unrichtiger dogmatiſcher Ausdrucksweiſen für gewiſſe Zeiten in einer gewiſ-

kommt die praktiſche Tendenz der Neander'ſchen Geſchichtſchreibung. Als einen ſprechenden Erweis von der göttlichen Kraft des Chriſtenthums, als eine Schule chriſtlicher Erfahrung, eine durch alle Jahrhunderte hindurch ertönende Stimme der Erbauung, der Lehre und der Warnung für alle, welche hören wollen, wollte er ja, wie er in der Vorrede zur erſten Ausgabe erklärte, die Geſchichte der Kirche Chriſti darſtellen. In dieſe Stimme der Jahrhunderte tönt ſehr oft auch ſeine eigene hinein, und auch die Neander'ſche Kirchengeſchichte iſt bei allen Vorzügen einer objektiveren Darſtellung ein treues Bild der Subjektivität ihres Verfaſſers, wie ſchon die Ausführlichkeit in der Behandlung ſo mancher Partien und die Vorliebe für Solche zeigt, welche (wie im fünften Bande Raimund Lull) in ihrer Anſicht von dem Verhältniß des Glaubens und Wiſſens ſeinem Standpunkt am nächſten ſtanden. Wie leicht nimmt es Neander ſo oft mit den Forderungen der Kritik, ſobald es in ſeinem religiöſen Intereſſe iſt, den Verdienſten und Wunderthaten eines frommen Miſſionars, den Seelenkämpfen und Bekenntniſſen eines ſich bekehrenden Sünders, den Viſionen und Entzückungen eines myſtiſchen Schwärmers, oder andern Erſcheinungen des innern religiöſen Lebens Glauben zu ſchenken [1])! Um

---

ſen geiſtigen Atmoſphäre zu erkennen." Es gibt alſo auch ein relativ Nothwendiges für gewiſſe Zeiten, das man nur dann erkennt, wenn man den rechten geſchichtlichen Entwicklungsprozeß verſteht. Wie kann man aber dieſen Entwicklungsprozeß recht verſtehen, wenn man nicht für die Geſchichte der chriſtlichen Kirche überhaupt den Begriff der Kirche an ſich von demjenigen unterſcheidet, was ein bloſes Moment des Begriffs iſt? Was eine blos relative oder periodiſche Berechtigung hat, iſt nicht der Begriff ſelbſt, ſondern nur ein Moment des Begriffs, aber die relative Nothwendigkeit und Wahrheit ſolcher Momente kann nur aus dem Allgemeinen des Begriffs, dem Weſen der Sache ſelbſt, begriffen werden. Es iſt ſomit überhaupt nicht möglich, wenn dieſe Unterſcheidung des Allgemeinen und Beſondern nicht theoretiſch begründet iſt, die Geſchichte als einen Entwicklungsprozeß zu betrachten.

1) In einem ſolchen Fall meint Neander gar zu gern der Kritik ſchon

ſo unbilliger werden dagegen die beurtheilt, die einmal den Verdacht des Unglaubens ſich zugezogen haben. Wie hoch wird es z. B. dem Kaiſer Friedrich II. angerechnet, daß er einer Aeußerung zufolge nicht an das Wunder der Hoſtie glaubte! Er kann, behauptet Neander, nur ein naturaliſtiſcher Leugner der geoffenbarten Religion geweſen ſein [1]). Neander betrachtete es auch, wie er zunächſt in Beziehung auf Tertullian bemerkt, als die Aufgabe des Geſchichtſchreibers, wie des Malers, die Seele des Mannes, die ihn beſeelende Idee in ſeiner Phyſiognomie hervortreten zu laſſen. Erſt von da aus könne ſich auch der Schlüſſel ergeben, um das Karikaturartige, wodurch die Erſcheinung der Seele und Idee getrübt werde, recht verſtehen zu lernen, das Karikaturartige hervorzuheben könne immer nur das Untergeordnete ſein. Das göttliche Gepräge in der Erſcheinung zu erkennen, dieß aus ſeinen zeitlichen Trübungen heraus zum Bewußtſein zu entwickeln, könne allein die würdige Aufgabe des Geſchichtſchreibers ſein, um deren willen es allein der Mühe werth ſei, Geſchichte darzuſtellen [2]). Die Frage iſt nur, ob das, was dem Geſchichtſchreiber nur etwas Karikaturartiges und ein fremdartiger Auswuchs zu ſein ſcheint, nicht gerade das Specifiſche und Charakteriſtiſche iſt, und ob demnach nicht durch einen ſolchen Grundſatz der Subjektivität des Geſchichtſchreibers ein zu großer Einfluß eingeräumt wird.

Eben dieſer in Beziehung auf Tertullian ſcheinbar auf ganz unbefangene Weiſe ſich äußernden Scheu Neander's vor dem Barocken, Monſtröſen, Karikaturartigen, wie er es nennt, müſſen wir noch etwas genauer auf den Grund ſehen. Worin hat denn dieſe Scheu ihren Grund? Neander fürchtet, das göttliche Gepräge in

---

dadurch Rechnung zu tragen, daß man dem wunderbar Lautenden das Eine oder Andere abzieht, widerſprechende Berichte auf beiden Seiten ſo viel möglich ermäßigt und nur nicht gerade darauf ausgeht, alles zu ſehr zu trivialiſiren. Vgl. Bd. 6. S. 170. 746.

1) A. a. O. 5, 1. S. 347 f.

2) Vorrede zur zweiten Ausg. des Antign. S. XI.

der Erſcheinung möchte ihm dadurch getrübt werden. Wenn aber doch gerade ſolche Züge der Erſcheinung erſt ihr wahres Gepräge geben, warum ſoll man ſie nicht in das Bild, das man von ihr entwirft, aufnehmen, ſelbſt auf die Gefahr hin, daß dadurch das Göttliche des Gepräges getrübt wird? Um das Göttliche im Gepräge der Erſcheinungen iſt es alſo Neander zu thun, dieß aus ſeinen zeitlichen Trübungen heraus zum Bewußtſein zu entwickeln, betrachtet er als die würdige Aufgabe des Geſchichtſchreibers, gewiß mit Recht, ſo gewiß ſich in der Geſchichte der chriſtlichen Kirche nur der göttliche Charakter des Chriſtenthums offenbaren kann. Aber was iſt für Neander das Göttliche in der Entwicklungsgeſchichte des Chriſtenthums? Da er innerhalb eines Dualismus ſtehen bleibt, welchen er auf keine Einheit des Prinzips zurückführen kann, ſo gibt es auch keinen objektiven Fortſchritt in der Entwicklung des Chriſtenthums. Das eine der beiden Prinzipien, das Uebernatürliche des Chriſtenthums, bleibt ſeiner Natur nach immer daſſelbe. Die geſchichtliche Veränderung kann daher nur auf die andere Seite fallen, die ſubjektive, die der menſchlichen Natur, wie ſie ſich in den verſchiedenen Individuen mehr oder minder rezeptiv zum Uebernatürlichen des Chriſtenthums verhält. Da nun aber nicht nur das Verhältniß, in welchem dieſe verſchiedenen Formen zu einander ſtehen, ein blos zufälliges iſt, ſondern auch jede derſelben etwas blos Relatives, keine als die ſchlechthin normale gelten kann, ſo muß man überhaupt davon abſtrahiren, das göttliche Gepräge dieſer Erſcheinungen objektiv zu beſtimmen, man kann es nur in das Subjektive ſetzen, in die ſubjektive Empfänglichkeit für das Göttliche des Chriſtenthums, und es kommt zuletzt alles darauf hinaus, daß das Göttliche des Chriſtenthums ſich da am meiſten offenbart, wo ſich auf der Seite des Subjekts die größte Empfänglichkeit für daſſelbe zeigt. Wie die Religion überhaupt weſentlich ſubjektiv iſt, ſo kann man ſich auch in der Geſchichte der Erſcheinungen des Chriſtenthums nur auf den ſubjektiven Standpunkt ſtellen, wie ja auch wirklich bei Neander der abſolute Maaß-

ſtab, nach welchem der Charakter der geſchichtlichen Erſcheinungen beurtheilt wird, das religiöſe Gefühl, oder das chriſtliche Bewußtſein in ſeiner Subjektivität iſt. Sehr natürlich entſteht daher bei Neander die Beſorgniß, das göttliche Gepräge der Erſcheinungen möge getrübt werden, ſobald man ſie nicht blos ſubjektiv betrachtet, nach dem ihnen zu Grunde liegenden religiöſen Gefühl oder Bewußtſein, als dem unmittelbaren Ausdruck deſſelben, ſondern das, was ſie an ſich ſind, auf ihren objektiven Begriff zu bringen ſucht, wobei auch ſo Manches in Betracht kommen muß, was ſich ſogleich als etwas ſehr Einſeitiges, Beſchränktes, Singuläres darſtellt, als etwas, womit man nicht ſympathiſiren kann. Um nun Alles dieß abzuſchneiden, und dagegen bei den geſchichtlichen Perſonen ſich an etwas halten zu können, was man als das göttliche Gepräge der Erſcheinung betrachten kann, oder das bei ihnen wiederzufinden, worin man das wahre Weſen der Religion und des Chriſtenthums erkennt, fährt man alles, was ſie zu einer beſtimmten geſchichtlichen Erſcheinung und Individualität macht, auf das religiöſe Gefühl und Bewußtſein zurück, das als das Urſprüngliche und Unmittelbare, worin jeder in der Sphäre ſeiner eigenen Subjektivität lebt und das Recht derſelben geltend machen kann, auch das Gemeinſame iſt, worin alle mit einander ſympathiſiren können. Die Folge hievon kann nur dieſe ſein, daß eine ſolche Darſtellung, wie ſich auch bei Neander deutlich genug zu erkennen gibt, eine Richtung erhält, in welcher ſie ſehr geneigt iſt, Erſcheinungen, die mit einer ſehr ſpezifiſchen Eigenthümlichkeit hervortreten, ihre Spitze abzubrechen, überhaupt alles ſoviel möglich zu nivelliren und zu neutraliſiren. Das Wichtigſte iſt ihr immer das, worin ſie den Standpunkt ihrer eigenen Gefühlstheorie, ihres pectus, quod theologum facit, ihres rationalen Supranaturalismus, ihrer, zwiſchen Glauben und Wiſſen in unbeſtimmter Weite ſchwebenden, Halbheit und Haltungsloſigkeit wiederfinden kann. Die Seele der Geſchichte iſt dieſes Gefühlselement mit ſeiner in's Unendliche zerfließenden Allgemeinheit, es iſt das Subſtanzielle, zu

welchem man das dogmatisch Fixirte und objektiv Bestimmte in letzter Beziehung, je nachdem es gerade erforderlich ist, immer wieder in das Verhältniß eines bloßen Accidens setzen kann. Selbst der Religiosität eines Julian kann man von diesem Gesichtspunkt aus einen ächt christlichen Charakter zuerkennen, wofern man nur nicht meint, ihre heterogenen Elemente genauer analysiren zu müssen. Der erste Gegenstand, welchen Neander zu einer besondern Darstellung sich wählte, sein Julian, kann uns am besten dazu dienen, diesen innersten Zug seiner Eigenthümlichkeit anschaulich zu machen. Neander hat eine sichtbare Vorliebe für Julian, ohne daß ihm jedoch das Irrige und Verfehlte seiner Geistesrichtung und geschichtlichen Stellung entgangen ist. Wie jede neue Epoche in der Geschichte der Menschheit, so beginnt er seine Darstellung, durch einzelne Zeichen vorherverkündigt zu werden pflege, wie jede neue, in das Leben der Menschen tief eingreifende, Wahrheit sich versprengte Boten vorausschicke, welche sie vorzeitig einem noch unempfänglichen Zeitalter predigen, so geschehe es auch auf der andern Seite, daß Einzelne es versuchen, einen Zustand des Menschengeschlechts, der für dasselbe nicht mehr geeignet sei, zurückzuführen, indem sie noch einmal recht kräftig aussprechen, was doch seine Herrschaft über die Menschen nicht mehr erhalten kann. Der Unmöglichkeit, das Verfaulte durch sich selbst wieder frisch zu machen, sich bewußt, sahen sich diese Männer nach einer Würze um, nach einem Salze, welches für eine schaal gewordene Religion herkömmlich in einer Philosophie gefunden werde. Die Philosophie, welche dem absterbenden Heidenthum zu diesem Dienste sich erbot, sei die neuplatonische gewesen. Die innere Offenbarung Gottes im Menschen, oder die platonische Ideenlehre, sei hier vermittelst ihrer poetisch-mystischen Fassung im Timäus mit den alten religiösen Traditionen und dem vaterländischen Kultus in der Art in Verbindung gebracht worden, daß diesen durch jene der belebende Geist, jener durch diese eine feste objektive und populäre Grund-

lage gegeben werden ſollte [1]). Alles dieß hält aber Neander nicht ab, in Julian die wahre, von knechtiſchem Aberglauben verſchiedene, Religioſität anzuerkennen, mit welcher er die Ideen, die ihn beſeelten, zu realiſiren ſuchte, und das Seinige that, ergeben in den Willen der Götter, denen er die Leitung des Ausgangs vertrauensvoll überließ. Der Glaube an die göttliche Abkunft und Beſtimmung des Menſchen, an uralte Weisheit, habe ihm einen über das Zeitliche erhebenden Enthuſiasmus gegeben, der ihn bis zu ſeinem letzten Augenblicke nicht verließ. Dieſen Glauben nennt Neander ſelbſt göttlich, denn der Glaube könne göttlich ſein, wenn gleich die Dogmen, in welchen er ſich materialiſire, menſchlich ſeien [2]). Hält man ſich alſo nur an dieſen göttlichen Glauben Julian's, ſo kann man in ihm beruhigt über alles hinwegſehen, was man ſonſt Verkehrtes und Tadelnswerthes an ihm finden mag. Iſt nun aber hiemit Julian ſo aufgefaßt und gewürdigt, wie auf dem Standpunkt der objektiven geſchichtlichen Betrachtung geſchehen muß? Dieſer Meinung war Strauß nicht. Er hat daher die von Neander ſelbſt anerkannte Verquickung des Alten und Neuen zum Behuf der Wiederherſtellung oder beſſern Conſervirung des Erſtern als Romantik bezeichnet, und ſich Neander's Wohlwollen für Julian daraus erklärt, daß er in ihm Fleiſch von ſeinem Fleiſch witterte. „Zwar kein Chriſt, aber ein Romantiker; er iſt unſer Mann; hat er gleich objektiv den wahren Glauben nicht, ſo hat er ihn doch ſubjektiv; ja, noch mehr, der Glaube kann auch ſeinem Gehalt nach göttlich ſein, wenn gleich die Dogmen, in denen er ſich verkörpert, menſchlich ſind" [3]). Man hat ſich daran geſtoßen, aber dadurch nur gezeigt, daß man nicht weiß, was zur Objektivität des geſchichtlichen Standpunkts gehört. Iſt in letzter Beziehung alles nur ſubjektiv,

1) So faßt Strauß: Der Romantiker auf dem Throne der Cäſaren, oder Julian der Abtrünnige, 1847. S. 16. f., die Hauptmomente der Neander'ſchen Darſtellung treffend zuſammen.

2) Neander über den Kaiſer Julian S. 96. 170.

3) Strauß a. a. O. S. 19.

Sache des Gefühls, des unmittelbaren Bewußtseins, eines vermeintlich göttlichen Glaubens, kann man mit dieser Gefühlstheorie sogar Heidenthum und Christenthum zu einem und demselben Brei zusammenrühren, wie ist überhaupt noch eine objektive geschichtliche Betrachtung möglich? Es ist so in der Geschichte immer wieder dasselbe, eben jene Monotonie, die auch die Neander'sche Darstellung mit ihren stehenden Kategorien, ihrem steten Appelliren an Gefühl und Bewußtsein, nicht verbergen kann; wenn auch die Geschichte die größte Mannigfaltigkeit individueller Formen vor uns ausbreitet, es ist in ihnen nicht das wahre Leben der Geschichte, das wir zu fixiren hätten, sondern alle jene Gestalten sind immer wieder in das subjektive Element des Gefühls, das allein der wahre innere Lebensgrund der Geschichte ist, aufzulösen und zurückzunehmen. Kann man aber bei diesem Unbestimmten, Allgemeinen nicht stehen bleiben, will man sehr natürlich auch wissen, was jenes Gefühl, jene Sehnsucht nach dem Unendlichen, jener göttliche Glaube nicht blos subjektiv ist, für den, der ihn hat, sondern an sich, nach seiner objektiven Beschaffenheit, wer kann es tadeln, wenn man ihn analysirt, und den Widerspruch nachweist, in welchem die verschiedenen Bestandtheile, die in ihm zu unterscheiden sind, zu einander stehen? Nur der könnte sich bedenken, dieß zu thun, der damit sein eigenes religiöses Gefühl verletzen würde [1]). Hat Ne-

1) Nur in diesem Sinne kann Hagenbach in seiner Gedächtnißrede über Neander's Verdienste um die Kirchengeschichte (Theol. Stud. u. Krit. 1851, S. 543. f.) S. 571. den von Strauß auf Julian angewandten Begriff der Romantik eine Verspottung der Religiosität Julian's genannt haben. Hagenbach fühlt sich demnach selbst in seinem religiösen Gefühl dadurch verletzt. Gegen die Richtigkeit der Sache selbst konnte er nichts einwenden, da er ja eben das, worauf jener Strauß'sche Begriff der Romantik beruht, die historische Uebersicht über die frühern Beurtheilungen Julian's, für das Beste am Strauß'schen Buche erklärt. Mit demselben Recht könnte man jede Kritik, durch welche das Mangelhafte, Inadäquate, Widerspruchsvolle einer geschichtlichen Erscheinung nachgewiesen und analysirt wird, eine Verspottung

ander es nicht gethan, ſo erhellt hieraus, daß er ſich ſelbſt zur Religioſität eines Julian nicht ſo frei verhielt, um ohne eine Bethei-

---

nennen. Freilich muß der Geſchichtſchreiber auf einem Standpunkt ſtehen, von welchem aus er frei und unbefangen auf die unter ihm ſtehenden Perſonen und Erſcheinungen herabſehen und Jedem die ihm im Zuſammenhang des Ganzen gebührende Stelle anweiſen kann, aber dieß iſt nicht der Uebermuth des Spotts, ſondern die Objektivität des geſchichtlichen Standpunkts, deren Mangel an Neander nachzuweiſen, gleichfalls die Aufgabe einer Beurtheilung ſein muß, die nicht eine einſeitige und oberflächliche ſein ſoll. Die ſchwächſte Seite Neander's iſt, daß ihm das Höchſte und Abſolute ſeiner geſchichtlichen Betrachtungsweiſe in letzter Beziehung immer wieder die Subjektivität des Gefühls iſt. Empfindlicher, gereizter, leidenſchaftlicher wird er nie, als wo er die Nöthigung vor ſich zu ſehen glaubt, aus der Innerlichkeit ſeiner Subjektivitätstheorie herauszugehen und ſich auf einen Standpunkt zu ſtellen, auf welchem es ſich nicht um unbeſtimmte, unklare Gefühle und Ausſagen des Bewußtſeins, ſondern um beſtimmte objektive Begriffe handelt. Seine ganze Perſönlichkeit geht ſoſehr in das Gefühlselement auf, daß er auf jedem Schritt zu einem über jene Unbeſtimmtheit hinausliegenden Standpunkt keinen Himmel über ſich und keine Erde unter ſich zu haben glaubt, ſondern nichts als Atheismus und Nihilismus, die dämoniſchen Mächte des Abgrunds, erblickt. Einen nicht unwichtigen Beitrag zur Charakteriſtik Neander's und ſeiner Geſchichtsanſchauung gibt in dieſer Beziehung eine Stelle in der Vorrede zur zweiten Auflage des Antignoſtikus S. VIII. f. Er blickt hier zurück in die Zeit der erſten Erſcheinung dieſes Werkes, im Jahr 1826, und ſagt, es ſei eine Zeit der Geiſtesverfinſterung geweſen, welche ſich Aufklärung nannte, welche in beſchränktem Dünkel unbewußter Geiſtesarmuth auf das Große früherer Jahrhunderte bemitleidend herabſah, wo man auch eine ſo großartige Erſcheinung, wie die in dem ſchroffen Geiſte Tertullians aufgehende Welt des Chriſtenthums, nicht zu verſtehen gewußt, und mit einigen, aus dem Zuſammenhang geriſſenen, paradoxen Sätzen über Philoſophie und Vernunft den ganzen Mann zu charakteriſiren geglaubt habe. Dieſe Zeit ſei überwunden geweſen, und Schleiermacher habe beſonders auch dazu mitgewirkt. Und der nach Abwerfung des fremden Jochs wieder mehr zum Selbſtbewußtſein erwachende deutſche Geiſt, der darin ſein Weſen habe, in den göttlichen Dingen ſich zu vertiefen, habe ſich aus der Armuth und Flachheit jener Zeit zu dem Wehen eines höhern Geiſtes in früheren Jahrhunderten der Kirche zurückgeſehnt. Man ſei wieder fähig geworden, die mannigfalti-

lignng ſeines eigenen religiöſen Bewußtſeins offen und unumwunden zu ſagen, welcher Art ſie war, und es liegt demnach hierin auch

---

gen Erſcheinungsformen des Chriſtenthums, auch die den in der Gegenwart heimiſchen Geiſt weniger anſprechenden, zu verſtehen und mit Liebe in dieſelben einzugehen. In jener Morgenröthe einer anzubrechen ſcheinenden beſſern Zeit, welcher durch die gemeinſame Schuld, die Jeden aufforbere, an ſeine Bruſt zu ſchlagen, die nachfolgende Entwicklung nicht entſprochen habe, ſei zuerſt jenes Buch erſchienen. Seitdem ſei jener überwunden ſcheinende Standpunkt mit größerer Armuth, obgleich mit eingebildetem Reichthum, mit weit größerer Frechheit des Abſprechens über alles dem an der Erdſcholle haftenden kleinen und gemeinen Sinn Unfaßliche wiedergekehrt. An die Stelle jenes ſogenannten vulgären Rationalismus, bei dem noch ein ehrenwerther Ueberreſt der Anerkennung des Ueberweltlich-göttlichen, des religiös-ethiſchen Sinnes vorhanden geweſen, ſei der weit gemeinere getreten, das Evangelium der Menſchheits-Apotheoſe, die ein anderer Name für den Atheismus ſei, und die, nachdem ſie mehrere Jahrzehnte hindurch in der Theologie ausgebildet, ihre unheilvollen Wirkungen leicht habe vorherſehen laſſen, und endlich in's Leben immer mehr übergegangen, ſeit den Frevels des ſchmachvollen 18. März ihre weltzerſtörenden und auflöſenden Wirkungen, welche alle höhern Güter der Menſchheit zu vernichten drohen, zum Verderben und zur Schande unſerer Nation immer mehr geoffenbart habe. — Billiger und conſequenter Weiſe hätte Neander alle dieſe ſo ſchauderhaft zuſammengeworfenen Dinge nicht blos dem Rationalismus, ſondern auch dem andern Widerpart, welchem er ſonſt die gleichen Anatheme zuzuſchleudern pflegte, zur Laſt legen ſollen. In der That kann es aber nur einen wehmüthigen Eindruck machen, wenn ein, ſo viele Zeiten mit ihrem reichen Inhalt überſchauender Geiſt ſich ſoſehr in ſich zuſammenzieht, daß ihm in der trüben Gegenwart nur noch da ein ſchmaler Lichtſtreif erſcheint, wo er ſein eigenes Ich leuchten ſieht. Vor dem Antignoſtikus nichts als Geiſtesverfinſterung, und alsbald nach ihm wieder nichts als eine noch weit größere und ſchlimmere Geiſtesarmuth! Dazwiſchen hinein die bloße Morgenröthe einer beſſern Zeit, die nur anzubrechen ſchien. Dieß wäre alſo die kurze glückliche Zeit geweſen, in welcher der Neander'ſche Geiſt ſeine volle Anerkennung zu finden ſchien. Es gehört ein hoher Grad von Selbſtgefühl dazu, um das von ſich zu ſagen, und ſein eigenes Ich auf eine ſolche Weiſe zum Maaßſtab der Größe einer ganzen Zeit zu machen. Ein eigenthümlicher Widerſpruch im Weſen Neander's iſt es, daß er ebenſo liberal und weit-

der Grund, warum in ſeiner geſchichtlichen Darſtellung ſo oft die Schärfe des Urtheils, die Beſtimmtheit des Begriffs, überhaupt ein Standpunkt zu vermiſſen iſt, auf welchem der Geſchichtſchreiber, unabhängig von einem ſolchen ſubjektiven Intereſſe, nur nach der Objektivität der Sache ſelbſt und den aus ihr ſich ergebenden Momenten fragt.

Wir ſtehen mit Neander auf der Höhe der modernen kirchlichen Geſchichtſchreibung, je konkreter und umfaſſender aber das Bild iſt, in welchem die Neander'ſche Geſchichtsanſchauung ſich uns darſtellt, um ſo weniger läßt ſich verkennen, daß ihr die Subjektivität des Geſchichtſchreibers in ſehr ſtark hervortretenden Zügen aufgedrückt iſt. Die beiden andern kirchenhiſtoriſchen Werke, welche dem Neander'ſchen vorzugsweiſe zur Seite geſtellt zu werden verdienen, das Gieſeler'ſche und Haſe'ſche unterſcheiden ſich von demſelben hauptſächlich dadurch, daß ſie es ſich weit ſtrenger zum Grundſatz machen, mit Zurückhaltung alles deſſen, was blos der Subjektivität des Geſchichtſchreibers angehört, ſo viel möglich nur die Geſchichte ſelbſt in der reinen Objektivität ihrer Thatſachen reden zu laſſen. Die Gieſeler'ſche Kirchengeſchichte [1]), die man mit Recht das nützlichſte Werk der neueren kirchenhiſtoriſchen Literatur nennen darf, hat ihren größten Vorzug in den reichhaltigen, ſehr zweckmäßig ausgewählten Belegen, welche, nach einer neuen gründlichen

herzig in der Vergangenheit, als unduldſam und ausſchließend in der Gegenwart iſt, allein es iſt dieß nur die natürliche Spitze ſeines Subjektivitätsprinzips. Das Große früherer Jahrhunderte kann man als eine vergangene Größe ruhig vor ſich ſehen, gilt es aber in der Gegenwart etwas Anderes als gleichberechtigt neben und nach ſich anzuerkennen, ſo liegt die Mahnung an die Schranken der eigenen Individualität zu nahe, als daß man ſich ſo leicht darüber hinwegſetzen kann.

1) Lehrbuch der Kirchengeſchichte, zuerſt im Jahr 1824, die vierte Aufl. des erſten Bandes im Jahr 1844, die im Jahr 1840 erſchienene erſte Abtheilung des dritten Bandes enthält noch die beiden erſten Kapitel des erſten Abſchnitts von der Reformation bis zum weſtphäliſchen Frieden.

kritiſchen Durcharbeitung des geſammten geſchichtlichen Materials, aus den Quellenſchriften als fortlaufender Commentar dem ſehr allgemein gehaltenen Text der geſchichtlichen Erzählung beigegeben ſind. Es gelte, ſagt Gieſeler in der Vorrede zur erſten Ausgabe zur Motivirung ſeiner Methode, in der Kirchengeſchichte beſonders, daß man kein Zeitalter recht verſtehe, wenn man es nicht ſelbſt ſprechen höre, indem die Ideen, von welchen ſie beherrſcht werde, am wenigſten in ihrer eigenthümlichen Geſtaltung durch Beſchreibungen in fremder Sprache völlig rein dargeſtellt werden können. Dieſem Streben nach einer objektiven Darſtellung entſpricht die Haltung des Werkes im Ganzen. Es iſt ihm nur um das Faktiſche zu thun, und der Geſchichtſchreiber erlaubt ſich nur ſo weit, ſich mit ſeinem Urtheil über daſſelbe zu ſtellen, als es ſich aus der unmittelbar vorangehenden Entwicklung der Sache von ſelbſt ergibt. Vergleicht man es mit andern Darſtellungen auf ſolchen Punkten, auf welchen die Sympathie und Antipathie der Geſchichtſchreiber ſich am lebhafteſten zu äußern pflegte, ſo kann es eher ſcheinen, das ſubjektive Intereſſe trete an dem Gegenſtand der Darſtellung zu ſehr zurück. Es iſt im Grunde nur als eine Ausnahme anzuſehen, wenn Gieſeler über Gregor VII. ſich ſo auszuſprechen wagt: Betrachte man ihn nicht als Staatsmann, ſondern als Haupt der Kirche und als Apoſtel der Wahrheit, ſo fühle man ſich durch ſein bloß ſtaatskluges Handeln entſchieden zurückgeſtoßen. Um dieſen Papſt, durch welchen der Kirche völlig der Charakter eines weltlichen Staats aufgeprägt worden ſei, ſogar von verſchuldeter Selbſtverblendung freizuſprechen, müſſe man einen unvermeidlichen Einfluß von Zeitvorurtheilen auf die Sittlichkeit ſelbſt ausgezeichneter Menſchen in einem ſolchen Grade geltend machen, daß dadurch die ſittliche Natur des Menſchen ſelbſt in Zweifel geſtellt werde. Hier ſpricht ſich die eigene Anſicht des Geſchichtſchreibers wenigſtens mit regerem Intereſſe aus, wie bedingt, wie vorſichtig und zweideutig iſt aber auch dieſes Urtheil geſtellt! Soſehr man aber auch es ſich zur Aufgabe machen mag, nur die Geſchichte

ſelbſt reden zu laſſen, es gibt Prinzipienfragen ſo allgemeiner Art, daß ſie kein Kirchenhiſtoriker ganz umgehen kann. Man kann nicht blos dem objektiven Zuge der Geſchichte folgen, man muß auch wiſſen, woher ſie kommt und wohin ſie geht, was die Kirche mit ihrer geſchichtlichen Entwicklung bezweckt, oder was überhaupt die Kirchengeſchichte ihrem Begriff und Weſen nach iſt. Definirt man freilich die Aufgabe der Kirchengeſchichte nur ſo, ſie habe den ganzen Gang der Veränderungen und Entwickelungen, welche die chriſtliche Kirche durchlaufen, und der Einwirkungen, welche ſie auf die andern menſchlichen Verhältniſſe ausgeübt hat, pragmatiſch darzuſtellen und dadurch eine ethiſche und teleologiſche Würdigung deſſelben zu begründen, ſo iſt hiemit ſo gut wie nichts geſagt, ſolange man nicht weiß, worin der Pragmatismus der Darſtellung und die teleologiſche Anſicht von dem Entwicklungsgang der Kirche beſtehen ſoll. „Die Kirche iſt eine religiös-moraliſche Geſellſchaft, welche durch den gemeinſamen Glauben an Chriſtus unter ſich verbunden iſt, in ihrem Geſammtleben das von Chriſtus verkündigte Reich Gottes darzuſtellen ſucht, daſſelbe einſt verwirklicht zu ſehen hofft, und ſich auf die Theilnahme an demſelben würdig vorzubereiten ſtrebt," aber was iſt denn das Chriſtenthum urſprünglich und weſentlich? Darüber ſchwebt die Gieſeler'ſche Kirchengeſchichte ſo ſehr in der Mitte zwiſchen der rationaliſtiſchen und ſupranaturaliſtiſchen Anſicht, daß ſie von vorn herein auf einem höchſt unſichern und ſchwankenden Boden ſich fortbewegt. Die Grundanſicht des Geſchichtſchreibers blickt zwar deutlich genug durch, aber es iſt nur jener matte und farbloſe Rationalismus, welcher bei den wichtigſten Fragen keine Entſcheidung zu geben wagt, und es für das Räthlichſte hält, ſich immer auch wieder an die Wundertheorie des Supranaturalismus anzuſchließen. Um der hergebrachten Anſicht ſo wenig als möglich zu vergeben, werden noch immer Behauptungen feſtgehalten, die zu unkritiſch ſind, als daß es unter ihrer Vorausſetzung möglich wäre, in die Geſchichte der erſten Jahrhunderte einen tiefer begründeten Zuſammenhang zu bringen. Kann doch Gieſeler ſelbſt von dem verfahrten, nun aber

doch endlich größtentheils veralteten Vorurtheil einer zweiten römiſchen Gefangenſchaft des Apoſtels Paulus ſich nicht ſo losreißen, daß ihm nicht auch die Aechtheit der Paſtoralbriefe, trotz des ſoſehr erſchütterten Glaubens an ſie, noch feſt genug ſtände, um mit ſolchem Material die Geſchichte der älteſten Kirche zu konſtruiren. Sehr natürlich bleibt dann auch der römiſche Märtyrertod des Apoſtels Petrus in ſeinen alten Ehren, und man iſt nur darüber im Zweifel, ob der in Rom anweſende Apoſtel auch als förmlicher Biſchof daſelbſt geweſen ſei. Wo einmal mit ſolchen Sagen der Grund der Geſchichte ſo gut gelegt iſt, kann man auch anderen derſelben Art ſeinen Glauben nicht verſagen, und der Biſchof Ignatius wandert auch bei Gieſeler getroſt von Antiochia nach Rom, um ſich daſelbſt durch ſeinen Märtyrerheroismus zu verherrlichen [1]). Solche Vorausſetzungen greifen ſogleich ſo tief in den Zuſammenhang der Geſchichte ein und ſchließen ſo bedenkliche Conſequenzen in ſich, daß man es nicht, wie von Gieſeler geſchehen iſt [2]), für eine bloße Verdächtigung der bis dahin geltenden Quellen der erſten Geſchichte des Chriſtenthums erklären ſollte, wenn man es bei Fragen, deren Beantwortung noch ſo wenig im Reinen iſt, mit der kritiſchen Prüfung der Zeugniſſe, auf welchen ſo zweifelhafte Angaben beruhen, ſtrenger nimmt, als gewöhnlich der Fall iſt, und überhaupt keine fort und fort geltende Quellen anerkennt. Wie über den Urſprung des Chriſtenthums und die erſte Entwicklung der chriſtlichen Kirche, ſo vermißt man bei Gieſeler auch über den weiteren Verlauf derſelben eine beſtimmtere, ſchärfer ausgebildete Anſicht. Gieſeler theilt die Kirchengeſchichte in die vier Perioden: die erſte bis Conſtantin, erſte Entwicklung der Kirche unter äußerem Druck, die zweite bis zum Anfang der Bilderſtreitigkeiten, Entwicklung des Chriſtenthums als herrſchende Religion des Staats, die dritte bis zur Reformation, Entwicklung des über

1) Vgl. die krit. Beitr. a. a. O. S. 212 f.

2) Vorrede zu Bd. 1, 4. A. S. IV.

den Staat herrſchenden Papſtthums, die vierte, Entwicklung des Proteſtantismus. Wie äußerlich ſtehen dieſe vier Perioden neben einander, wie wenig iſt aus einer ſolchen Eintheilung ein allgemeiner ihr zu Grunde liegender Geſichtspunkt zu erſehen! Was iſt denn das in den verſchiedenen Perioden Epochemachende? Wozu entwickelte ſich das Chriſtenthum in der erſten Periode? Iſt das Charakteriſtiſche der zweiten Periode das Chriſtenthum als herrſchende Staatsreligion, das der dritten, die Unterordnung des Staats unter das Papſtthum, ſo wird demnach auch die vierte, die des Proteſtantismus, dadurch Epoche machen, daß ſie das Verhältniß des Chriſtenthums oder der Kirche zum Staat anders beſtimmte? Worin beſteht aber dieſes neue Verhältniß? Ja, es iſt nicht einmal in der zweiten und dritten Periode die Beziehung des Chriſtenthums auf den Staat ganz klar. Hat Gregor VII. der Kirche völlig den Charakter eines weltlichen Staats aufgeprägt, ſo iſt nicht der Staat der Kirche, ſondern die Kirche dem Staat untergeordnet worden, iſt die Kirche ſelbſt zum Staat geworden, ſo hat der Begriff des Staats den der Kirche verſchlungen, wie unterſcheidet ſich dann aber die dritte Periode von der zweiten? So ſchwierig iſt es, die allgemeine Grundanſchauung, auf welcher die Gieſeler'ſche Kirchengeſchichte beruht, aus den ſparſamen Andeutungen, die hierüber gegeben ſind, zu erheben und auf ihren beſtimmten Begriff zu bringen! Ebendeswegen iſt es auch nicht möglich, in eine weitere Analyſe des umfangreichen Werkes einzugehen, da das Einzelne hier nur, ſofern es Ausdruck der allgemeinen, das Ganze beherrſchenden Idee iſt, in Betracht kommen kann.

Aus demſelben Grunde bietet auch Haſe's Kirchengeſchichte[1]) nicht den Stoff der Beurtheilung dar, welchen man erwarten ſollte. Sie iſt in ihrer Art ein nicht minder ausgezeichnetes Werk als das Lehrbuch Gieſeler's, und hat ihre Brauchbarkeit und Anziehungskraft für das deutſche Publikum ſeit einer Reihe von Jah-

1) Zuerſt im Jahr 1834, ſechste Auflage im Jahr 1848.

ren so sehr erprobt, daß ihr Werth für die Literatur der Kirchengeschichte keines neuen Zeugnisses bedarf. Wie Gieseler es sich zur Aufgabe machte, in den unter dem Texte stehenden Noten eine so viel möglich umfassende und vollständige Uebersicht über die Quellen und die Hauptdata derselben zu geben, so setzte Hase alles daran, in einer zusammenhängenden Darstellung auf den engsten Raum den möglich größten Reichthum an Inhalt zusammenzudrängen. Aus dem zusammengedrängten Abriß sollte aber immer auch zugleich die Fülle des Lebens, wie sie aus den ursprünglichen Denkmalen jedes Zeitalters uns anspricht, durchleuchten. Daher war es Hase's Streben, statt des Allgemeinen und Unbestimmten, wie es sich gewöhnlich in den Lehrbüchern finde, das Individuellste und Bestimmteste jedes Zeitalters auszusprechen, und wo es allgemeiner großer Züge bedurfte, auf so bestimmte Thatsachen hinzudeuten, daß man von selbst darauf hingedrängt würde, des Individuellsten dabei zu gedenken. In derselben Weise, wie durch Neander's Beispiel und Anregung die Biographie die Grundlage der Geschichte geworden ist, sollte auch hier jedes Zeitalter im Leben einzelner Männer, in seinen geistigen Häuptern und Repräsentanten der unmittelbaren Anschauung sich darstellen [1]). Mit meisterhafter Kunst und Gewandtheit hat Hase die Idee seiner Kirchengeschichte ausgeführt, und es verdient dieß um so größere Anerkennung, da sein Lehrbuch, als es zum erstenmal erschien, unter den neuern selbstständigern Bearbeitungen der Kirchengeschichte die einzige war, welche das vorgesteckte Ziel gleich anfangs auch wirklich erreichte und den ganzen Inhalt der Kirchengeschichte von der ältesten Zeit bis in die neueste Gegenwart herab, nach demselben streng festgehaltenen Plan behandelte. In kunstreicher Folge reiht sich von Anfang bis zu Ende das Eine an das Andere an, mit unermüdeter Sorgfalt ist alles Einzelne auf's Genaueste ausgearbeitet, und Großes und Kleines ohne Unterschied mit derselben

1) Vorrede zur ersten Auflage.

treuen, ſtets ſich gleichbleibenden Liebe zur Sache ſelbſt behandelt, und während ſich ſo der Stoff in der größten Mannigfaltigkeit des Einzelnen klar und anſchaulich vor Augen ſtellt, ſchließt ſich dem Kundigen und Sinnenden auch noch in ſo vielen geſchickt eingeflochtenen Zügen, in dem gewählten, treffenden, pikanten, nur öfters theils zu ſentimentalen, theils zu diplomatiſch abgewogenen Ausdruck, in einer Menge ſinnreicher Anſpielungen und Andeutungen ein unendlich reicher Inhalt auf. So ſehr aber, was das Einzelne betrifft, anerkannt werden muß, daß es nicht blos methodiſch angelegt und behandelt, ſondern auch genau durchdacht und in der Dinge Grund und Weſen tiefer erforſcht iſt, ſo kann man doch auf der andern Seite nur bedauern, daß nicht in demſelben Maaße auch das Ganze von einer das Einzelne verknüpfenden und beherrſchenden Idee geiſtig durchdrungen iſt. Das Haſe'ſche Lehrbuch hat, bei aller Leichtigkeit in der Handhabung der Form, doch im Ganzen einen zu ſtofflichen Charakter, und wenn man ſchon fragen muß, ob es für ſeinen Zweck und Plan des Materiellen nicht eher zu viel als zu wenig gibt, ſo möchte der Ueberſichtlichkeit und geiſtigen Beherrſchung des Inhalts die zu große Zerſtückelung und Zerſplitterung deſſelben durch ſo viele Abtheilungen, in welche jeder größere Abſchnitt zerlegt wird, noch weit mehr zum Nachtheil gereichen. Es fehlt dem Werke nicht an Reflexionen und leitenden Gedanken, aber das Thatſächliche, Spezielle, Concrete drängt ſich zu raſch dem allgemeinen Geſichtspunkt vor, von welchem aus es erſt richtig verſtanden werden kann, die Momente der allgemeineren Betrachtung werden meiſtens ſelbſt nur in kurzen aphoriſtiſchen Sätzen, ſtatt in einer zuſammenhängenderen und motivirteren Entwicklung gegeben, und das Beſondere und Allgemeine, das nur in ſeiner gegenſeitigen Durchdringung in den Zuſammenhang der geſchichtlichen Entwicklung tiefer hineinblicken läßt, wird ſo oft getrennt und in verſchiedenen Abſchnitten, die erſt wieder combinirt werden müſſen, auseinandergehalten. In dem eigenthümlichen Streben des Werkes nach materieller Bereicherung hat es ſeinen Grund,

daß Hase nicht blos manchen bisher noch ziemlich vernachlässigten Gegenständen der Kirchengeschichte, wie namentlich der Geschichte der christlichen Kunst, mit besonderer Vorliebe seine Aufmerksamkeit schenkt, sondern auch in die vor- und außerchristliche Volks- und Religionsgeschichte, selbst die germanische, slavische, indische viel weiter zurückgeht, als dieß sonst gewöhnlich ist. Gegen alles dieß ist nichts einzuwenden, wofern es nur nicht in eine blos äußerliche Beziehung zum Zweck und Inhalt der Kirchengeschichte gesetzt wird, aber man lese, was das Lehrbuch über das griechische Volksleben, die Schranken der griechischen Humanität, die Religion der Griechen, das Verhältniß der Philosophie zur Volksreligion, über Rom als Republik, Griechenlands Verfall, Roms Höhe und Verfall, den Verfall der Volksreligion und ebenso über das religiöse Volksleben des Judenthums, die Juden in der Zerstreuung, den Hellenismus und die jüdischen Sekten sagt, und man frage sich, ob man sich aus diesen geistreichen Betrachtungen und schön gebildeten Sätzen hinlänglich über den Punkt orientiren kann, auf welchem das Christenthum in die allgemeine Entwicklungsgeschichte der Menschheit eingreift? Je mehr eine kirchengeschichtliche Darstellung sich materiell zu bereichern und im weitesten Umfang alles das kirchliche Gebiet Berührende an sich zu ziehen sucht, um so mehr muß sie auch wieder, um sich nicht in der Unbestimmtheit des Stoffs zu verlieren, eine concentrirende Tendenz haben und sich in ihrem eigenen Selbstbewußtsein zusammenfassen. Gerade hier ist jedoch der Punkt, wo diese Kirchengeschichte am wenigsten befriedigen kann. Was ist denn nach Hase die Idee der christlichen Kirche? Die Kirche ist, sagt Hase, ein stetes Werden, d. h. ein Streben darnach, der in der Menschheit fortlebende Christus zu sein, oder sein Leben immer vollkommener und im weitern Kreise darzustellen, theils im Kampfe, theils im Bunde mit der Welt. Die Kirche ist also der in der Menschheit werdende Christus. Um aber zu wissen, was die Menschheit durch Christus werden soll, sollte man vor allem wissen, was Christus selbst, d. h. das Christenthum ist. Darüber

erklärt ſich Haſe nirgends näher und ſeine Periodiſirung der Kirchengeſchichte macht die Sache auch nicht klarer. Die bisher weſentlichen Entwicklungen des chriſtlichen Geiſtes ſollen der Katholicismus und Proteſtantismus, ſeine Hauptorgane der griechiſch-römiſche und der germaniſche Volksgeiſt ſein. Hienach zerfalle die Kirchengeſchichte in drei Zeitalter: 1. alte Kirchengeſchichte bis zur Aufrichtung des heiligen römiſchen Reichs deutſcher Nation, 2. mittlere, bis zur Reformation, Herrſchaft des römiſch-germaniſchen Katholicismus, 3. neue, bis auf die Gegenwart, Kampf des Proteſtantismus und Katholicismus. Auch hier tritt alſo wieder Karl der Große als Begründer einer neuen Periode der Geſchichte der chriſtlichen Kirche auf! Wüßte man aber doch nur auch, worin ſeine Größe für die Kirche beſteht, und welche innerlich kirchliche Bedeutung das außerkirchliche Ereigniß der Aufrichtung des heiligen römiſchen Reichs deutſcher Nation hat! Theilt ſich die ganze bisherige Entwicklung des chriſtlichen Geiſtes in Katholicismus und Proteſtantismus, ſo müßte demnach Karl der Große eine Epoche machende Wichtigkeit für die Entwicklung des Katholicismus haben, aber was treibt denn überhaupt den chriſtlichen Geiſt in den Gegenſatz des Katholicismus und Proteſtantismus heraus? Man verſuche es aus den allgemeinen, der Geſchichte jeder Periode zur Ueberſicht voranſtehenden Bemerkungen den Begriff des bewegenden Prinzips der Kirchengeſchichte zu abſtrahiren. So treffend die einzelnen Züge ſein mögen, ſie reichen nicht zu, um ſich aus ihnen ein klares Bild des Ganzen zu machen. Iſt das Weſen des Katholicismus begriffen, wenn man die Kirche des Mittelalters als die Erzieherin der Völker beſchreibt, die mit dem alleinigen Schatz aller geiſtigen Gnadengaben für die Erde und für den Himmel die naturgemäße erſte Macht des Zeitalters iſt, und das welthiſtoriſche durch die höhere Macht des Geiſtes ſiegende, Papſtthum als das Band, das alle Völker und Stände in einer großen chriſtlichen Familie zuſammenhält, gehört nicht, der Natur der Sache nach, zu dieſem Poſitiven, unmittelbar auch das Negative, das die Urſache

war, daß Papſtthum und Katholicismus durch ihre ſich ſelbſt zerſtörende Macht ſich an ſich ſelbſt zerſtoßen mußten? Nur aus dem Gegenſatz zum Katholicismus kann der Proteſtantismus begriffen werden, von dem letztern aber wird geſagt: „Erſt als die Hierarchie der Reformation entgegentrat, habe ſich die Kirche im unabwendbaren Drang der Verhältniſſe geſpalten, und das vorher untergeordnete Prinzip des Proteſtantismus als eigenthümliche Entwicklung des Chriſtenthums eine ſelbſtſtändige Kirche gegründet. Da die junge Kirche die Behauptung der beſtehenden, unfehlbar und allein ſeligmachend zu ſein, ſich nicht habe aneignen können, ſo habe man im Kampfe gegen das poſitive Recht nach dem ewigen Recht der Idee gegriffen, und die vollkommene Kirche als ein Ideal beſchrieben, in den verſchiedenen beſtehenden Kirchen je nach dem Maaße ihres Glaubens verſchieden dargeſtellt, aber nirgends vollkommen erreicht, ſo daß die wahrhaft Glaubigen aller Orten in jener unſichtbaren Kirche verbunden ſeien. Hiedurch habe ſich unwillkürlich der Begriff des Proteſtantismus entwickelt, ein ſpäteres Wort durch Erhebung einer einzelnen Thatſache zum allgemeinen Begriff, einestheils als eine fortwährende Proteſtation gegen die Anmaaßungen des Katholicismus, anderntheils als Anerkennung eines gemeinſam Chriſtlichen überall, wo ein frommes Herz mit Chriſto verbunden iſt, alſo das Chriſtenthum der Freiheit“ [1]). Weiß man hiemit, was das Prinzip des Proteſtantismus iſt? Iſt es nicht eine Herabwürdigung des Proteſtantismus, wenn er mit ſeiner unſichtbaren Kirche in das Reich der Ideale verwieſen und ihm, dem Katholicismus gegenüber, die Fähigkeit abgeſprochen wird, das zu ſein, was die wahre Kirche an ſich ſein muß, die unfehlbare und allein ſeligmachende? Wo bleibt das Prinzip der Autonomie, wenn der Proteſtantismus ein bloßes Ideal iſt, und er für ſeine äußere Exiſtenz darauf beſchränkt wird, die Frömmigkeit des Herzens zu ſein? Aber man ſehe nun auch, wohin in dieſer Kirchen-

1) A. a. O. S. 355. 423 f.

geſchichte zuletzt alles hinausläuft. „Als die Kämpfe der Reformation zurücktraten", wird zur Ueberſicht über die neueſte Periode geſagt [1]), „habe die ſchon vorher begonnene weltliche Richtung des öffentlichen Lebens, der Kunſt und Wiſſenſchaft ſich geltend gemacht, auch wiefern ſie ein volles Recht habe zu ſein. Die Kirche ſei tief ergriffen worden von den politiſchen Zuckungen, aber nicht mehr als die erſte bewegende, ſondern als die zweite in den Streit der Völker hineingezogene Macht, mitkämpfend, mitleidend und tröſtend habe ſie das große Weltſchickſal in ihr ſelbſt als einen Kampf der religiöſen Selbſtſtändigkeit und des altväterlichen Herkommens vollzogen, durch die drei Wendepunkte dieſes Kampfes, die Untergrabung des Herkommens bis um die Mitte des 18. Jahrhunderts, den Umſturz des Beſtehenden bis 1814, die Erneuerung des Kampfs in ſeinem tiefſten Ernſte und die begonnene Ausgleichung bis 1847, ohne daß die mathematiſche Grenze für geiſtige Potenzen mehr bedeuten könnte als das in dieſer Zeit lebendig Entſprungene oder zur vollen Wirkſamkeit Gelangte." So ſchwach und gebrechlich ſteht hier die Kirche am Ziel ihres bisherigen Laufs! Sie, einſt die erſte Macht der Welt, iſt nun ſogar ausdrücklich zur zweiten degradirt. Sie kann nur kämpfend und leidend, im beſten Falle tröſtend, zuſehen, wie das Weltliche in ſeinen verſchiedenen Richtungen neben ihr mit ſeinem vollen Rechte ſich geltend macht. Ihr bleibt nur übrig, das große Weltſchickſal an ſich vollziehen zu laſſen, das tragiſche Schickſal, Trägerin einer Form des Chriſtenthums zu ſein, von welcher man nicht weiß, ob man ſie als das Princip der religiöſen Selbſtſtändigkeit freudig begrüßen, oder als Untergrabung des Herkommens und Umſturz des Beſtehenden bedauern und beklagen ſoll. In dieſe Elemente eines widerſpruchvollen Daſeins kann ſich die Kirche nur in einer ſolchen Darſtellung ihrer Geſchichte auflöſen, in welcher ſie von Anfang an keinen ſubſtanziellen Kern und Mittelpunkt, und ebendamit auch kein in-

1) A. a. O. S. 463.

nerlich bewegendes Prinzip ihrer geſchichtlichen Entwicklung gehabt hat.

So erfreut man ſich zwar in reichem Maaße an dem Inhalt und der Form einer Darſtellung, welche nicht nur den allgemeinen kirchengeſchichtlichen Stoff mit dem Reiz einer geſchmackvollen modernen Bearbeitung aufſtellt, ſondern auch ſonſt noch ſo viel Schönes und Anziehendes zur äſthetiſchen Verzierung des Hauptinhalts beizugeben weiß, beſonders aus der Romantik des Mittelalters, von Kreuzfahrern, die nicht ungeſtraft unter Palmen wandelten, von den Nachtigallen der Minneſänger, der wundervollen Anlage und Symbolik der gothiſchen Dome und der ganzen Herrlichkeit der bildenden Kunſt, der großartigen Schönheit und dem Liebreiz der Frauen, und ſo Vielem, was die Herzen der Völker und Individuen in Freude und Leid bewegte, aber nur um ſo mehr läßt eine ſolche Darſtellung den Wunſch übrig, daß ſie in ihrer ſchönen Detailmalerei auch ebenſo reich ſein möchte an großartigen Anſchauungen, Ideen, Ueberſichten, leitenden Geſichtspunkten, tiefern Blicken, durch welche der Gang der Geſchichte im Großen und Ganzen, der innere Zuſammenhang des Einzelnen, der allgemeine Fortſchritt der Bewegung dem denkenden Geiſte ſich aufſchließt.

Die drei Kirchenhiſtoriker, welche uns hier als die Hauptrepräſentanten der neueſten Geſchichtſchreibung gelten, charakteriſiren ſich auch durch die Verſchiedenheit ihrer Stellung zu den drei Hauptperioden der chriſtlichen Kirche. Während Neander und Gieſeler ihre Hauptſtärke in der Geſchichte der alten und mittlern Zeit haben, iſt Haſe, der auch allein bis zur neueſten Gegenwart vorzudringen vermochte, vorzugsweiſe der moderne Geſchichtſchreiber der Kirche. In dem Mittelalter, das für Neander und Gieſeler ebenſo Gegenſtand der gelehrten Forſchung wie für Haſe der äſthetiſchen Auffaſſung iſt, haben die drei Koryphäen ihren gemeinſamen Berührungspunkt. Dagegen kann von Haſe wenigſtens nicht in demſelben Grade ein gleichmäßiges tieferes Eindringen in den Geiſt der alten Kirche, hauptſächlich auch ihrer dogmatiſchen Entwicklung,

trotz der ſtillen Zwiegeſpräche, die er mit den Kritikern dieſer Periode gehalten hat [1]), gerühmt werden.

Die neueſte Zeit iſt reich an kirchenhiſtoriſchen Forſchungen und Darſtellungen, doch können, was die allgemeine Kirchengeſchichte betrifft, neben jenen Hauptrepräſentanten nur noch die beiden ſehr von einander verſchiedenen Bearbeiter derſelben, Gfrörer [2]) und Riedner [3]), mit beſonderer Auszeichnung hier genannt werden, und auch bei ihnen läßt ihre allgemeine Geſchichtsanſchauung keine nähere Analyſe zu. Bei Gfrörer tritt zwar die katholiſche Kirche, ſowohl an ſich als auch in politiſcher und nationaler Beziehung, ſchon in der Zeit vor Gregor VII. in der ganzen Größe ihrer bisher noch nicht auf ſolche Weiſe erkannten Bedeutung hervor, da aber das Werk über dieſe Hauptepoche noch nicht hinausgeſchritten iſt, ſo müßte dem Ganzen zu ſehr vorgegriffen werden, wenn ſchon jetzt eine Charakteriſtik der allgemeinen Anſicht, die ihm zu Grunde liegt, gegeben werden ſollte. Das Riedner'ſche Werk liegt nicht nur vollendet vor uns, ſondern ſtellt ſich auch als die Frucht einer ſehr ernſten, nur mit zu ſichtbarer Anſtrengung vollbrachten Geiſtesarbeit dar. Hat einer der neueren Kirchenhiſtoriker ſich beſtrebt, den Stoff in ſeinem ganzen Umfang mit aller Energie der denkenden Betrachtung zu durchdringen, ſo iſt es Riedner. Allein der abſtrakte Begriffsformalismus, welcher mit dem künſtlich geflochtenen Netz ſeiner Kategorien und ſeiner eigenthümlichen Terminologie über das Ganze ausgeſpannt iſt, iſt der Durchführung der allgemeinen Idee nicht ſehr förderlich geweſen. Der ſittliche Geiſt, ſagt Riedner in der Einleitung zur Theorie der Geſchichte der chriſtlichen Kirche, iſt das Prinzip geweſen, welches den Zeiten ihren weſentlichen Zweck und bleibenden Inhalt und unbedingten Werth gegeben hat, mit dem Chriſtenthum iſt der ſittliche Geiſt

1) Vgl. die Vorrede zur ſechsten Auflage.

2) Allgemeine Kirchengeſchichte für die deutſche Nation 1841—1844. 3 Bände.

3) Geſchichte der chriſtlichen Kirche, Lehrbuch. 1846.

in seiner Fülle in den Kreis des durch Gott Menschen-möglichen eingetreten, und hat den Menschen als Individuum unter seine Idee gestellt. Man erwartet somit, daß die ganze Entwicklungsgeschichte des Christenthums aus dem Gesichtspunkt der sittlichen Idee aufgefaßt würde. Dagegen enthält die Zeichnung des Gangs der Kirche durch ihre drei Zeiten, so viel Treffendes auch sowohl in der allgemeinen Uebersicht als in der speciellen Ausführung gesagt ist, keine aus einem allgemeinen Prinzip so abgeleitete und den innern Fortschritt der Entwicklung so bedingende Momente, daß die Hauptidee durch das Ganze sich klar und übersichtlich verfolgen ließe. Die Einheit des Ganzen ist durch die Mannigfaltigkeit des Inhalts zu sehr zurückgedrängt, und es läßt sich daher auch die Gesammtanschauung in ihren bestimmteren Zügen hier wenigstens nicht genauer darlegen. Da ohnedieß aus der übrigen allgemein kirchenhistorischen Literatur nichts sich so bedeutend hervorhebt, daß es für den Zweck dieser Untersuchung ein besonderes Interesse hätte [1]),

---

1) Es sind, um nur die neueste deutsch-protestantische Literatur kurz zu erwähnen, nach den beiden im Jahre 1833 erschienenen Handbüchern der Kirchengeschichte von Engelhardt und Guerike, von welchen das letztere, das mit der Neander'schen Grundanschauung den Rigorismus des altlutherischen Bekenntnisses verbindet, im Jahre 1849 schon zu der siebenten Auflage fortgeschritten ist, und den im Jahre 1840 aus Schleiermacher's Nachlaß und nachgeschriebenen Heften herausgegebenen Vorlesungen über die Geschichte der christlichen Kirche, die nur in der Sammlung seiner Werke (Abth. 1. Band 11.) an ihrer Stelle sind, neuestens in kurzer Zeit folgende allgemeine Darstellungen der Kirchengeschichte erschienen: Lindner, Lehrbuch der Kirchengeschichte, mit besonderer Berücksichtigung der dogmatischen Entwicklung. Leipzig 1848 und 1849. 2 Abtheil., nur bis zur Reformation. Zeller, Geschichte der christlichen Kirche übersichtlich dargestellt. Aus der „Neuen Encyklopädie für Wissenschaften und Künste" besonders abgedruckt. Stuttgart 1848. Fricke, Lehrbuch der Kirchengeschichte, erster Theil, bis zum entscheidenden Uebergang der christlichen Kirche an die germanischen Völker im 8. Jahrhundert. Leipzig 1850. Jacobi, Lehrbuch der Kirchengeschichte erster Theil, Berlin 1850, bis zum Jahre 590. Kurz, Lehrbuch der Kir-

ſo wird es gerechtfertigt ſein, bei dem ſchon erreichten Grenzpunkt ſtehen zu bleiben.

---

chengeſchichte. Mitau 1849. Zweite vielfach verbeſſerte und vermehrte Auflage 1850 (nach der beſcheidenen Aeuſſerung des Verfaſſers, Vorrede S. III, bleibt es nach wie vor für die Anfänger in kirchenhiſtoriſchen Studien beſtimmt). Schmid, Lehrbuch der Kirchengeſchichte. Nördlingen 1851.

Siebenter Abſchnitt.

Reſultate und Andeutungen.

Was iſt nun, müſſen wir noch fragen, das Reſultat der gegebenen Ueberſicht über alle jene Verſuche, die von der älteſten Zeit bis in die neueſte gemacht worden ſind, die Geſchichte der chriſtlichen Kirche darzuſtellen? Es iſt nicht nur der geſchichtliche Stoff nach Inhalt und Umfang ſo vielſeitig und gründlich durchforſcht und kritiſch verarbeitet, daß die Materialien in reicherer Fülle als je vorhanden ſind, ſondern es iſt auch längſt anerkannt, daß der Geſchichtſchreiber ſeiner Aufgabe nur in dem Grade entſprechen kann, in welchem er frei von aller Einſeitigkeit ſubjektiver Anſichten und Intereſſen, welcher Art ſie auch ſein mögen, ſich in die Objektivität der Sache ſelbſt verſetzt, um ſtatt die Geſchichte zum Reflex ſeiner eigenen Subjektivität zu machen, vielmehr ſelbſt nur der Spiegel zu ſein, in welchem die geſchichtlichen Erſcheinungen in ihrer wahren und wirklichen Geſtalt angeſchaut werden. Und doch iſt auch an den neueſten Darſtellungen der Geſchichte der chriſtlichen Kirche immer noch etwas zu vermiſſen, was ihnen zu ihrer höheren Vollendung noch fehlt. Es liegt mit Einem Worte in dem Mißverhältniß der Idee zu den Erſcheinungen, in welchen ſich die geſchichtliche Entwicklung derſelben darſtellen ſoll. Die Idee ſchwebt noch in weiter Ferne und in unbeſtimmter Geſtalt über den Erſcheinungen, auf die ſie bezogen werden muß, ſie iſt noch nicht kräftig und lebendig genug, um den geſchichtlichen Stoff, wie die Seele den Leib, zu durchdringen und zu beſeelen und in dieſer organiſchen Einheit das bewegende Princip der ganzen Reihe der Erſcheinungen zu ſein, in welchen die Geſchichte der chriſtlichen

Kirche ihren Verlauf nimmt [1]). Oder ſoll denn etwa darüber noch ein Zweifel ſein, ob die Geſchichte der chriſtlichen Kirche die

1) Man kann dieß auch ſo ausdrücken: es fehlt noch immer der Fortſchritt von dem pragmatiſchen Standpunkt der Geſchichtſchreibung zum univerſellen. Seitdem die Kirchengeſchichte von der tranſcendenten Höhe ihres abſtrakten Dualismus endlich auf den empiriſchen Boden der Geſchichte herabgekommen iſt, iſt ſie pragmatiſch geworden, aber im Weſentlichen immer noch nicht über die pragmatiſche Behandlungsweiſe hinausgekommen. Sehr treffend hat ſchon Schelling in den Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studium S. 213 f. die beiden Standpunkte, die hier einander gegenüberſtehen, unterſchieden und charakteriſirt, und es darf hier um ſo mehr an dieſe geiſtreichen Ideen über die Geſchichte überhaupt erinnert werden, da ſie von ſelbſt ihre Anwendung ganz beſonders auf die Kirchengeſchichte finden. „Der entgegengeſetzte Standpunkt des Abſoluten", ſagt Schelling S. 216 f., „iſt der empiriſche, welcher wieder zwei Seiten hat, die der reinen Aufnahme und Ausmittlung des Geſchehenen, welche Sache des Geſchichtforſchers iſt, der von dem Hiſtoriker als ſolchen nur eine Seite repräſentirt, und die der Verbindung des empiriſchen Stoffs nach einer Verſtandes-Identität, oder weil die letztere nicht in den Begebenheiten an und für ſich liegen kann, indem dieſe empiriſch viel mehr zufällig und nicht harmoniſch erſcheinen, der Anordnung nach einem durch das Subject entworfenen Zweck, der inſofern didaktiſch oder politiſch iſt. Dieſe Behandlung der Geſchichte in ganz beſtimmter nicht allgemeiner Abſicht iſt, was, der von den Alten feſtgeſetzten Bedeutung zufolge, die pragmatiſche heißt." — „Die Modernen ſind geneigt, den pragmatiſchen Geiſt für das Höchſte in der Hiſtorie zu halten, und zieren ſich ſelbſt unter einander mit dem Prädikat deſſelben als mit dem größten Lob." — „Bei den Deutſchen hat es mit dem pragmatiſchen Geiſt in der Regel die Bewandtniß, wie bei dem Famulus in Göthe's Fauſt: „„Was ſie den Geiſt der Zeiten nennen, iſt ihr eigener Geiſt, worin die Zeiten ſich beſpiegeln."" — „Der pragmatiſche Zweck der Geſchichte ſchließt von ſelbſt die Univerſalität aus, und fordert nothwendig auch einen beſchränkten Gegenſtand. Der Zweck der Belehrung verlangt eine richtige und empiriſch begründete Verknüpfung der Begebenheiten, durch welche der Verſtand zwar aufgeklärt wird, die Vernunft aber ohne andere Zuthat unbefriedigt bleibt." — „Es iſt klar, daß, da die bloße Verknüpfung der Begebenheiten nach empiriſcher Nothwendigkeit immer nur pragmatiſch ſein kann, die Hiſtorie aber in ihrer höchſten Idee von aller ſubjektiven Bezie-

Bewegung der Idee der Kirche ist, somit auch nicht blos aus einer Reihe von Veränderungen besteht, die nur in zufälliger Folge sich an einander reihen? Spricht man mit Recht von einer Idee der Kirche, so muß auch diese Idee, wie jede andere, den lebendigen Trieb in sich haben, aus sich herauszugehen, und in einer Reihe von Erscheinungen sich zu verwirklichen, die nur als die verschiedenen Seiten des Verhältnisses betrachtet werden können, das überhaupt zwischen der Idee und ihrer Erscheinung stattfindet. Aber man hat ja nicht einmal nöthig, sich auf den Standpunkt der Idee zu stellen, schon der flüchtigste Blick in die Geschichte der Kirche kann zeigen, welcher bedeutende, tief eingreifende Wendepunkt in ihr die Reformation ist, wie sie nach derselben einen ganz andern Verlauf nimmt, als sie vor ihr genommen hat, es ist der Gegensatz des Protestantismus und Katholicismus, in welchen sich die Kirche selbst so sehr vertieft, daß man sich des Gedankens nicht enthalten kann, ihre Geschichte sei schon von Anfang an, wie absichtlich, darauf angelegt gewesen. Dieß ist wenigstens die protestantische Geschichtsanschauung. Die für die ganze Auffassung der Geschichte der christlichen Kirche so wichtige Bedeutung der Reformationsepoche zeigt sich eben dadurch, daß an ihr die katholische und die protestantische Geschichtsanschauung in einem unversöhnlichen Gegensatz einander entgegen stehen. Kann der Katholik nicht begreifen, wie aus dem Schooße der katholischen Kirche eine Opposition hervorgehen konnte, welche die Kirche mit aller ihrer Macht

---

hung unabhängig und befreit sein muß, auch überhaupt der empirische Standpunkt nicht der höchste ihrer Darstellungen sein könne." — „Erst dann erhält die Geschichte ihre Vollendung für die Vernunft, wenn die empirischen Ursachen, indem sie den Verstand befriedigen, als Werkzeuge und Mittel der Erscheinung einer höhern Nothwendigkeit gebraucht werden. In solcher Darstellung kann die Geschichte die Wirkung des größten und erstaunenswürdigsten Drama nicht verfehlen, das nur in einem unendlichen Geiste gedichtet sein kann." Und wo sollte sie diese Wirkung weniger verfehlen als auf dem Gebiet der Kirchengeschichte?

nicht unterdrücken und in ſich wieder zurücknehmen kann, iſt er eben deßwegen nicht im Stande, Reformation und Proteſtantismus mit einer Geſchichtsanſchauung zu vereinigen, deren ſubſtanzielle Grundlage die in der Einheit ihres Traditionsprinzips durch alle Zeiten hindurch ſich gleich bleibende Kirche iſt, ſo ſieht dagegen der Proteſtant in derſelben Erſcheinung einen ſo epochemachenden Uebergang aus einer veralteten Form des Bewußtſeins der Kirche in eine neu entſtehende, daß ihm der ganze geſchichtliche Verlauf der Kirche ein unaufgelöstes Räthſel bleibt, wenn er ihn nicht als eine fortgehende, von Moment zu Moment fortſchreitende Entwicklung, und ſomit die Reformation ſelbſt nur als eines der Momente, in deren gegenſeitigem Verhältniß der Entwicklungsgang der Kirche beſteht, betrachten kann. Fragt man aber, worin das Epochemachende dieſes Wendepunkts beſteht, ſo kann der Unterſchied der vorreformatoriſchen und der nachreformatoriſchen Periode der Kirche nur nach der Verſchiedenheit des Verhältniſſes beſtimmt werden, in welchem die Idee und ihre Erſcheinung zu einander ſtehen. Fällt denn nicht von ſelbſt in die Augen, daß in der ganzen Periode der Kirche bis zur Reformation die ganze Richtung der Idee der Kirche nur dahin geht, in die Realität der Erſcheinungswelt einzugehen, und ſich mit ihr zur untrennbaren Einheit zuſammenzuſchließen, während dagegen ſeit der Reformation die Entwicklung der Kirche ebenſoſehr darauf hinſtrebt, die Idee aus der Realität der ſichtbaren Kirche zurückzuziehen und Idee und Erſcheinung in der ganzen Weite ihres Unterſchieds auseinander zu halten? Alles, was den Unterſchied des katholiſchen und proteſtantiſchen Begriffs der Kirche ausmacht, liegt auf der Grenzſcheide der beiden großen Perioden, in welche die Geſchichte der Kirche ſich theilt. Dringt ſich dieß von ſelbſt einer auch nur die allgemeinſten Momente in's Auge faſſenden Betrachtung auf, ſo entſteht nun freilich die weitere Frage, welchen Inhalt die Idee der Kirche aus ſich heraus verſetzen und in der ſichtbaren Kirche realiſiren will, oder, da ſie nichts anders realiſiren kann, als nur ſich ſelbſt, was

ſie ſelbſt weſentlich iſt. Die Kirche iſt die reale Form, in welcher das Chriſtenthum zu ſeiner Erſcheinung kommt. Fragt man nach der Idee der Kirche, ſo fragt man demnach nach dem Chriſtenthum ſelbſt. So ſchwierig die Beantwortung dieſer Frage zu ſein ſcheint, ſo einfach iſt ſie, ſobald man davon ausgeht, daß das Chriſtenthum weſentlich nichts anders ſein kann, als daſſelbe, was das chriſtliche Bewußtſein aller Zeiten, in welcher Form es auch geſchehen ſein mag, in der Perſon Chriſti angeſchaut hat, die Einheit Gottes und des Menſchen. Wie man auch das Weſen des Chriſtenthums auffaſſen mag, alles, was es dem Menſchen nach ſeinen verſchiedenen Beziehungen ſein ſoll, als Offenbarung der abſoluten Wahrheit, als Anſtalt der Erlöſung, Verſöhnung, Beſeligung, es hat ſeinen abſoluten Begriff und Ausdruck in der Einheit Gottes und des Menſchen, wie ſie in der Perſon Chriſti angeſchaut wird, und in dieſer Anſchauung zu einer Thatſache des chriſtlichen Bewußtſeins geworden iſt. Etwas Anderes kann daher auch nicht der ſubſtanzielle Inhalt der geſchichtlichen Entwicklung der chriſtlichen Kirche ſein, als eben dieſe Einheit, alles kann nur darauf hinzielen, in den verſchiedenen Formen, in welchen ſie aufgefaßt werden kann, ſie für das chriſtliche Bewußtſein ſo zu realiſiren, daß es ſelbſt nur die Form für dieſen abſoluten Inhalt iſt. Stellen ſich denn nicht auch wirklich die Hauptmomente der geſchichtlichen Entwicklung der Kirche von ſelbſt unter dieſen leitenden Geſichtspunkt? Die beiden Hauptformen, in welchen die Idee der Kirche ſich realiſirt, ſind das Dogma und die Verfaſſung. In beiden ging die Entwicklung der Kirche dahin, die Idee jener Einheit in ſolcher Weiſe zu realiſiren, daß das chriſtliche Bewußtſein den adäquaten Ausdruck ſeiner Idee in ihr finden konnte. Vor allem geſchah dieß in dem Gebiete des Dogma durch die Lehre von der Perſon Chriſti, welche mit allen zu ihr gehörenden Lehren vom Logos, von der Trinität, den beiden Naturen Chriſti und ihrem Verhältniß ſoſehr der Gegenſtand der theologiſchen und kirchlichen Bewegung der erſten Jahrhunderte war, daß aus allen auf ſie ſich

beziehenden Streitigkeiten und Verhandlungen nichts deutlicher zu ſehen iſt, als der die ganze Zeit beherrſchende mächtige Drang, ihr innerſtes chriſtlich religiöſes Bewußtſein in den chriſtologiſchen Dogmen zu objektiviren. Das Beſtreben, das Dogma nach ſeinen verſchiedenen Beziehungen vom Mittelpunkt der Chriſtologie aus und nach der Analogie der in ihr gegebenen Grundanſchauung auszubilden, iſt der weſentliche Inhalt der Kirchengeſchichte der ſechs erſten Jahrhunderte, in welchen das dogmatiſche Syſtem der Kirche ſchon alle jene weſentlichen Beſtimmungen erhielt, die ihm ſeitdem immer geblieben ſind. In keiner andern Periode hat das Dogma eine ſo überwiegende Bedeutung, wie in der erſten, welche es ſelbſt zuerſt aus ſich hervorgebracht und für das Geſammtbewußtſein der Kirche fixirt hat. Eine Darſtellung der erſten Hauptperiode, welche ihren dogmatiſchen Charakter nicht in ſeinem vollen Lichte erſcheinen läßt, kann daher nur ein ſehr untreues Bild derſelben geben, und ſie würde nur mit Unrecht die jetzt gewöhnliche Trennung der Dogmengeſchichte von der Kirchengeſchichte für ſich geltend machen, da die Abſonderung des Dogmatiſchen für eine beſondere Darſtellung nicht ſo gemeint ſein kann, wie wenn es dadurch aufhören ſollte, ein integrirender Beſtandtheil der Kirchengeſchichte zu ſein. Je enger Dogma an Dogma ſich anſchließt und je gleichförmiger der Charakter iſt, mit welchem alle Dogmen zuſammen zu einem Syſtem ſich ausbilden, um ſo weniger läßt ſich verkennen, wie die Kirche in dieſer ganzen Periode ihrer theologiſchen Bewegung nur einem innern Zuge ihres Weſens folgt. Sie hat den unwiderſtehlichen Drang in ſich, die Einheit Gottes und des Menſchen, die der abſolute Inhalt ihres Bewußtſeins iſt, in allen Dogmen des chriſtlichen Glaubens auf ihren feſten Begriff und Ausdruck zu bringen, und in dieſer beſtimmten Form aus ſich heraus zu ſtellen.

Wie die erſte Periode die der Entwicklung des Dogma iſt, ſo iſt die zweite, welche das ganze Mittelalter bis zur Reformation umfaßt, vorzugsweiſe die der Geſchichte der Hierarchie, oder

beſtimmter des Papſtthums. Es iſt dieſelbe Bewegung der Idee der Kirche, welche, nachdem ſie auf dem Gebiet des Dogma ein beſtimmtes Moment der geſchichtlichen Entwicklung der Kirche erreicht hat, in derſelben Richtung auf ein anderes übergeht. Die Ausbildung der Hierarchie geht Hand in Hand mit der des Dogma. Das Dogma wird in ſeiner beſtimmteren Geſtaltung erſt durch die Biſchöfe, die Biſchöfe ſelbſt aber ſind nur um des Dogma's willen da. Sie ſind die Bewahrer, Zeugen und Interpreten des Dogma, die Repräſentanten der Kirche, deren vom heiligen Geiſte erleuchtetes Geſammtbewußtſein die höchſte Quelle und Auktorität für das Dogma iſt, durch ihre Beſchlüſſe erhält es die Form, in welcher es allgemein und unbedingt als heilige unantaſtbare Wahrheit gilt. Wie die Biſchöfe die Grundpfeiler des hierarchiſchen Syſtems ſind, ſo iſt das Papſtthum nur die Spitze deſſelben, zu welcher es von Stufe zu Stufe aufſteigt, der Papſt iſt der abſolute Biſchof, und die in der Form der Hierarchie ſich realiſirende Idee der Kirche ſchließt ſchon in dem erſt werdenden Bisthum die Anlage zu allem in ſich, was ſie in ihrer vollendeten Realiſirung im Papſtthum erreicht. Wie ſchon der Biſchof, als das Haupt ſeiner Gemeinde, Chriſtus repräſentirt, in ſeiner Beziehung zu einer einzelnen Gemeinde daſſelbe iſt, was Chriſtus als das allgemeine Oberhaupt für die Kirche im Ganzen iſt, ſo iſt der Papſt auf abſolute Weiſe der Repräſentant Chriſti, der Stellvertreter Gottes und Chriſti. Dieſelbe Einheit Gottes und des Menſchen, die in der Chriſtologie, als dem Inbegriff des dogmatiſchen Syſtems der Kirche, der auf ſeinen beſtimmten Begriff gebrachte abſolute Inhalt des religiöſen Bewußtſeins iſt, iſt im Papſtthum die abſolute Form, in welcher die realiſirte Idee der Kirche angeſchaut wird. Jeder, welcher das Dogma der Kirche glaubig in ſich aufgenommen hat, und dem Papſt als dem Statthalter Gottes und Chriſti glaubig und willig ſich unterordnet, iſt durch dieſe Vermittlung ſich der ſeligmachenden Einheit mit Gott bewußt und es ſchließt ſich ſo in beidem zuſammen, im Dogma und im Papſt-

thum, die ganze Menſchheit der katholiſchen Kirche zur abſoluten Einheit mit Gott zuſammen. Die Idee der Kirche, wie ſie von der erſten Entwicklung der Kirche an ſich zu realiſiren ſuchte, iſt im Papſtthum als der Spitze des hierarchiſchen Syſtems realiſirt, die katholiſche Kirche in ihrer ſichtbaren Erſcheinung iſt die vollkommen adäquate reale Darſtellung der Idee der Kirche, Gott und Menſch ſind in den beiden Hauptformen, in welchen dieſe Einheit ihren beſtimmten konkreten Ausdruck finden kann, Eins geworden.

Theilt ſich, ſo betrachtet, der ganze Verlauf der geſchichtlichen Entwicklung der Kirche bis zur Reformation in die beiden Perioden, in welchen die Idee der Kirche in den beiden Hauptformen im Dogma und in der Hierarchie ſich objektivirte, ſo ergibt ſich hieraus von ſelbſt, daß der Uebergang von der erſten Periode in die zweite nur in die Zeit geſetzt werden kann, in welcher die noch unvollendete Hierarchie den entſchiedenen Fortſchritt zu ihrer Vollendung im Papſtthum that. Dieß geſchah in derſelben Zeit, in welche auch der große Wendepunkt zwiſchen der alten Welt und der mittleren Zeit fällt. Gregor der Große ſteht, wie ein kirchlicher Janus, an dieſer Grenzſcheide der Zeiten, indem er auf der einen Seite rückwärts blickend die Reihe der Kirchenväter ſchließt, auf der andern die Reihe der Päpſte des Mittelalters eröffnet, deren Vorbild in ihm ſchon deutlich genug zu ſehen iſt. Es iſt daher ein nicht zur Sache gehörender außerkirchlicher Standpunkt, wenn man Karl den Großen zum Anfang oder Endpunkt einer Periode macht, auch der Bilderſtreit iſt zu untergeordnet, und da Gregor VII. in jedem Fall ſich ſelbſt als epochemachend ankündigt, hat es kein Intereſſe, den Culminationspunkt des Papſtthums noch beſonders in Innocens III. zu fixiren. Der ganze Zeitraum, von welchem hier die Rede iſt, kann überhaupt nur als die Periode der abſoluten Macht der Kirche aufgefaßt werden, die alles daran ſetzte, auch in der äußern Erſcheinung das zu ſein, was ſie an ſich in der Idee iſt. Wie wenn die Idee nur in dem Grade Realität hätte, in welchem ſie ſich in beſtimmten Formen der äußern ſinn-

lichen Existenz verwirklicht, ist sie nur darauf gerichtet, sich in die Welt der Erscheinung mit aller Macht hineinzubilden, und sich in ihr in ihrem ganzen Umfang auszubreiten und festzusetzen. Je weiter die Kirche in ihrer Entwicklung fortschreitet, um so unbedingter muß sich ihr alles unterordnen, es gibt keine von ihr unabhängige Existenz, und wenn es auch noch etwas gibt, was sie mit ihrer Macht nicht erreichen und sich nicht schlechthin unterwerfen kann, so hat dieß nur in der Unmöglichkeit der Sache selbst seinen Grund. An sich, der Natur der Sache nach, können die Idee und ihre äußere Erscheinung nicht so zur Einheit zusammengehen, daß sie nur wie zwei einander deckende Größen sich zu einander verhalten. Es konnte aber dieß die Kirche nicht hindern, sich als die absolute Macht der Zeit geltend zu machen, von ihr ging alles aus, sie war die schlechthin bestimmende Form des Bewußtseins der Zeit, selbst die Scholastik folgte in ihren Versuchen, das Dogma mit ihren Verstandeskategorien zu umspannen, im Dienst der Kirche nur demselben systematisirenden Zuge der Zeit, welcher die Hierarchie zu einem wohlgegliederten System organisirte. Wir können daher alle für jene Zeit charakteristischen Erscheinungen nur soweit begreifen, als wir uns selbst in jenes von der Idee der Kirche und der kirchlichen Religion erfüllte Zeitbewußtsein versetzen können. Diese Form des Bewußtseins mußte solange die herrschende bleiben, bis sie sich an sich selbst zerrieben hatte. Zerreiben aber mußte sie sich so gewiß es an sich unmöglich ist, daß die sichtbare Kirche die adäquate Darstellung der Idee der Kirche und des Christenthums ist.

Die Reformation ist der große Wendepunkt, von welchem an die Idee der Kirche nur die Tendenz zu haben scheint, das von ihr selbst gewobene Gewebe wieder aufzulösen. Ging bisher die Entwicklung der Kirche nur in gerade fortschreitender Richtung, so scheint sie nun mit Einem Male umzulenken, sich rückwärts zu wenden und sich in sich selbst zurückzubiegen. Opposition und Protestation, Gegensatz, Verneinung des Bestehenden ist nun der die Kirche

beſeelende Geiſt. Indem von allen Seiten der bisherigen Bejahung die Verneinung entgegentritt, ſcheint ſie nur rückwärts gehen zu wollen, freilich nicht, um auf ein abſolutes Nichts zu kommen, ſondern nur um durch eine neue Vertiefung in ſich ſelbſt, in den abſoluten Inhalt der Idee, in der Verneinung des als unwahr und nichtig Erkannten das Wahre und Bleibende um ſo kräftiger zu affirmiren. Daß die bewegenden Mächte der Reformation in Hinſicht ihrer Urſachen und Wirkungen weit über den Theſenſtreit Luther's und deſſen nächſte Folgen hinausliegen, kann niemand läugnen, wenn auch gleich noch immer in manchen Darſtellungen das Epochemachende der Reformationsperiode einzig an der Perſon Luther's zu hängen ſcheint, die nichts von ihrer Bedeutung verliert, wenn man ſie als den lebendigen individuellen Punkt betrachtet, in welchem die von verſchiedenen Seiten zuſammenlaufenden Strahlen zur hellauflodernden Flamme ſich entzündeten. Faſſen wir aber die verſchiedenen Beziehungen, welche hier in Betracht kommen, zuſammen, worin anders läßt ſich ihre prinzipielle Einheit richtiger erkennen als in dem Begriff der Kirche? Daß die Anſchauung der Kirche durch die Reformation eine weſentlich andere geworden iſt, zeigt ſchon die ſeitdem gewöhnlich gewordene Unterſcheidung einer ſichtbaren und unſichtbaren Kirche. Der Sinn dieſer Unterſcheidung wird aber erſt klar, wenn man bedenkt, daß, während von der Reformation das chriſtlich-religiöſe Bewußtſein im Allgemeinen keinen Anſtoß daran nahm, in der ſichtbaren Kirche die wahre anzuſchauen, oder die ſichtbare Kirche als die der Idee der Kirche entſprechende Erſcheinung zu betrachten, ſeitdem immer deutlicher wird, welcher große unheilbare Riß in dieſes Bewußtſein der Einheit der Kirche und ihrer Idee gekommen iſt. Die Idee der Kirche reißt ſich von der ſichtbaren Kirche als ihrer Erſcheinung los, ſie iſt ſelbſt das treibende und bewegende Prinzip des Fortſchritts von einer Form des Bewußtſeins, in welcher als einer unwahren Exiſtenz ſie nicht länger bleiben kann, zu einer andern, in welcher ſie in demſelben Verhältniß, in welchem ſie über der

Erscheinung steht, sich auch frei zu ihr verhält. Die Periode, in welcher die Kirche den absoluten Inhalt ihrer Idee in die sichtbare Erscheinung herausstellen, und die Idee mit ihrer Erscheinung schlechthin Eins wissen wollte, ist die Periode des Absolutismus der Kirche, welcher mit einem doppelten Interesse in Widerstreit kommen mußte, dessen Anerkennung dem Bewußtsein der Menschheit in seiner fortschreitenden Entwicklung durch die innere Nothwendigkeit der Sache selbst sich aufdrang, dem Interesse des Individuums und dem des Staats. Wo die Kirche mit ihrer absoluten Macht gebietet, hat der Einzelne den Schwerpunkt seines Daseins und Bewußtseins nur in der Einheit des Ganzen, welchem er einverleibt ist, in der Objektivität der Kirche, und in allem demjenigen, was die Kirche, so äußerlich und zufällig es auch sein mag, zur wesentlichen Vermittlerin seines Heils macht. Je äußerlicher aber alles das ist, was seine Wahrheit nur in seiner innersten Beziehung auf das Subjekt hat, nur darin, daß es für das Subjekt ist, das Subjekt in ihm sich selbst hat, und in ihm seines Heils und seiner Einheit mit Gott sich unmittelbar bewußt ist, um so gewisser muß endlich auch der Wendepunkt eintreten, in welchem das Subjekt aus dieser Aeußerlichkeit seines religiösen Bewußtseins sich in sich selbst zurücknimmt, und es sich bewußt wird, daß es selbst das absolute Subjekt für alles ist, was den wesentlichen Inhalt seines religiösen Bewußtseins ausmacht. Der Protestantismus ist das Princip der subjektiven Freiheit, der Glaubens- und Gewissensfreiheit, der Autonomie des Subjekts im Gegensatz gegen alle Heteronomie des katholischen Begriffs der Kirche. Wie nur der Protestantismus es ist, in welchem das Subjekt zu dem Rechte seiner Individualität, seines freien Fürsichseins, zu dem wahren Bewußtsein seiner selbst kommen kann, so verhält es sich auch mit dem Staat. Der Absolutismus der Kirche hat dem Staat voraus den Boden hinweggenommen, auf welchem er zur Selbstständigkeit seiner Existenz hätte gelangen können. Nur wenn einmal die Kirche von diesem Gebiet mit der Anerkennung sich zu-

rückziehen mußte, daß ſie nicht im Stande iſt, ihre Idee in der äußern Welt der Erſcheinungen ſo zu verwirklichen, daß ſie die alles durchdringende und beherrſchende Macht iſt, kann der Staat das von der Kirche freigelaſſene Gebiet für ſich in Anſpruch nehmen und ſein abſolutes Recht ſelbſt gegen die Kirche geltend machen. Wo die Kirche nicht herrſchen kann und nicht herrſchen darf, tritt der Staat mit ſeinem vollen Rechte ein. Auch dem Staat iſt daher erſt durch den Proteſtantismus, oder durch das im Proteſtantismus nur zu ſeiner äußern Anerkennung gekommene Princip der ſubjektiven Freiheit, das Recht ſeiner Autonomie, einer von der abſoluten Macht der Kirche unabhängigen Exiſtenz feſtgeſtellt worden. Wenn nun die Kirche, auch nachdem das im Katholicismus des Mittelalters zwiſchen der Idee der Kirche und ihrer äußern Erſcheinung geknüpfte Band der Einheit durch den Proteſtantismus aufgelöst worden iſt, nicht aufhören kann, nach der Verwirklichung ihrer Idee zu ſtreben, ſo ſteht doch als abſolute Bedingung, unter welcher allein die Kirche in der Erſcheinung als die der Idee der Kirche und dem chriſtlich-religiöſen Bewußtſein entſprechende anerkannt werden kann, das Doppelte feſt, die Freiheit des Subjekts und die Autonomie des Staats. Wie auch ſonſt die Idee der Kirche ſich verwirklichen mag, ſolange nicht das Eine wie das Andere als abſolutes Recht ſtehen bleibt, wird die Exiſtenz der Kirche eine ebenſo unwahre und ſich ſelbſt aufhebende, wie ſie es zuvor war. In dieſen beiden gleich weſentlichen Principien hat der Proteſtantismus auf immer mit dem Papſtthum gebrochen, und ihm in ſeinem Gebiet die Berechtigung ſeiner Exiſtenz abgeſprochen, weil es ihm gewiß geworden iſt, daß die Einheit Gottes und des Menſchen, die der abſolute Inhalt des Chriſtenthums und der Kirche als der Form ſeiner Erſcheinung iſt, in einer ſolchen Form der Kirche nicht angeſchaut werden kann, wie ſich im Papſtthum darſtellt. Eins mit Gott und ebendamit ſeiner Seligkeit gewiß kann ſich demnach der Menſch auf dem Standpunkt des proteſtantiſchen Princips nur wiſſen, wenn er ſich auch in ſich ſelbſt frei

weiß, und sich im Staat in die Sphäre einer vom Absolutismus der Kirche freien Existenz hineingestellt sieht. Hiemit ist aber dem Katholicismus und dem Papstthum ihre Berechtigung keineswegs auch in Hinsicht der Vergangenheit abgesprochen, vielmehr ist sie jetzt erst wahrhaft anerkannt, sofern nur unter ihrer Voraussetzung die Idee der Kirche zu einer neuen Form ihrer Realisirung und das christliche Bewußtsein zu einer höhern Stufe seiner Entwicklung fortschreiten konnte. Erst von der höhern Stufe aus kann man die untergeordneten in ihrer wahren Bedeutung begreifen, weil sie jetzt erst als das erscheinen, was sie sind, nicht als die ganze und volle Wahrheit, sondern nur als ein Moment derselben, durch welches die Idee in dem Gange ihrer Entwicklung erst hindurchgehen muß, als eine Form des Bewußtseins, die erst ausgelebt sein muß, um von ihr mit dem Bewußtsein scheiden zu können, daß man für eine höhere reif geworden ist [1]). Mag daher auch der Protestan-

1) Was damit gesagt sein soll, läßt sich nicht einfacher und treffender erläutern, als durch die Worte, mit welchen Hegel in der Philosophie der Geschichte (Werke, Bd. 9. S. 398) seine Darstellung der Periode der Kreuzzüge schließt: „Es ist am Grabe Christi den Christen dasselbe geantwortet worden, als den Jüngern, welche daselbst den Leib desselben suchten: was suchet ihr den Lebendigen bei den Todten? er ist nicht hier, er ist auferstanden. Das Princip eurer Religion habt ihr nicht im Sinnlichen, im Grabe bei den Todten zu suchen, sondern im lebendigen Geiste bei euch selbst. Die ungeheure Idee der Verknüpfung des Endlichen und Unendlichen haben wir zum Geistlosen machen sehen, daß das Unendliche als dieses in einem ganz vereinzelten äußerlichen Dinge gesucht worden ist. Die Christenheit hat das leere Grab, nicht aber die Verknüpfung des Weltlichen und Ewigen gefunden, und das heilige Land deßhalb verloren. Sie ist praktisch enttäuscht worden. — Dieß aber war das absolute Resultat der Kreuzzüge. Von hier fängt dann die Zeit des Selbstvertrauens, der Selbstthätigkeit an, das Abendland hat vom Morgenland am heiligen Grabe auf ewig Abschied genommen, und sein Princip der subjektiven unendlichen Freiheit erfaßt." Es gilt dieß mit derselben Wahrheit von der ganzen Periode der Kirche des Mittelalters. Der durch die Reformation der wahren Idee der Kirche sich bewußt gewordene Geist nahm vom Papstthum und der päpstli-

tismus dem Papſtthum und Katholicismus noch ſo klar und evident die ganze Reihe der in ihrem Princip falſchen Konſequenzen nachgewieſen haben, auf welchem ſie ihr kühnes Gebäude aufgeführt haben, ſie bleiben darum doch, aber auch nur für die Vergangenheit, in ihrem vollen geſchichtlichen Rechte, und der Proteſtantismus müßte ſich ſelbſt ein ungelöstes Räthſel bleiben, wenn er einen andern Weg, um das zu werden, was er geworden iſt, ſich denken könnte, als denjenigen, auf welchem ihm das Bewußtſein ſeiner ſelbſt durch Papſtthum und Katholicismus vermittelt iſt.

Der Gegenſatz, in welchen der Proteſtantismus zum Katholicismus ſich ſetzte, betraf zunächſt das Papſtthum als die Form, in welcher der Abſolutismus vor allem den wohlberechtigten Widerſpruch gegen ſich hervorrufen mußte. War aber einmal das Band, das die Idee der Kirche mit ihrer ſichtbaren Erſcheinung zur Einheit verknüpfte, auch nur in der einen der beiden Hauptformen gelöst, ſo mußte man ſich deſſelben Mißverhältniſſes zwiſchen Idee und Erſcheinung auch in der andern bewußt werden. Auch das Dogma konnte dem religiöſen Bewußtſein nicht mehr für den adäquaten Ausdruck der Idee gelten, die der abſolute Inhalt des Dogma ſein ſollte. Und wie die Realiſirung der Idee der Kirche im Katholicismus vom Dogma zur Hierarchie und ihrer Vollendung im Papſtthum fortgeſchritten war, ſo ging nun die Auflöſung jener Einheit, welche der Katholicismus in der ſichtbaren Kirche erblickte, von der Verneinung des Papſtthums zu der Verneinung am Dogma fort. Was am Dogma verneint wurde, bezog ſich zunächſt nur auf die Ausſcheidung der Elemente, welche durch die Hierarchie und das Traditionsprincip, auf welchem ſie ſelbſt beruhte, in das Dogma hineingekommen waren.

---

chen Kirche auf ewig Abſchied, mit der an ihnen durch den ganzen bisherigen Verlauf derſelben, aber auch nur auf dieſem Wege, ihm zur Gewißheit gewordenen Ueberzeugung, daß er von nun an nicht mehr in dieſer ſichtbaren Exiſtenz der Kirche das wahre Weſen des Chriſtenthums zu ſuchen habe.

Allein der einmal begonnene Auflösungsproceß mußte auch hier seinen weiteren Verlauf nehmen, und er nahm ihn auf dieselbe Weise, wie am Papstthum. Man ist allgemein darüber einverstanden, daß die Periode von der Reformation bis zur Gegenwart selbst wieder in sich getheilt werden muß. Was aber soll hier fixirt werden? Der westphälische Friede, von welchem Hase die neueste Periode datirt, hat zu sehr eine blos politische Bedeutung, da er weder im Innern des Protestantismus, noch in der Stellung desselben zum Katholicismus eine wesentliche Aenderung zur Folge hatte. Unstreitig kann das Epochemachende nur in den allgemeinen Umschwung des dogmatischen Bewußtseins, wie er im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts erfolgte, gesetzt werden. Hier erst vollzog der Protestantismus an dem noch aus der alten Kirche stehen gebliebenen Dogma dieselbe analysirende Kritik, welche er am Papstthum schon in der Zeit der Reformation vollzogen hatte. Es war derselbe Proceß der Auflösung einer Einheit, deren Elemente im Bewußtsein der Zeit nicht mehr zur Einheit zusammengehen konnten. Wie das Papstthum gestürzt war, als man in der Person des Papstes nicht mehr die Person Christi selbst, des Gottmenschen, den Stellvertreter Gottes und Christi, das infallible Oberhaupt der Kirche, sondern nur einen schwachen irrthumsfähigen Menschen erblicken konnte, so schwand auch vollends der Glaube an die Auktorität des Dogma, sobald das Bewußtsein der Zeit nicht mehr geeignet war, mit der Form des Dogma's, in welcher die Person Christi als die vollkommen adäquate, in sich abgeschlossene Einheit des Göttlichen und Menschlichen angeschaut werden sollte, sich zusammenzufinden. Die Umgestaltung des alten kirchlichen Systems ging ja hauptsächlich davon aus, daß alle jene Ideen, Grundsätze, Lehren, mit welchen der Socinianismus zuerst die Lehre von der Person Christi zum Gegenstand seiner Kritik und Polemik gemacht hatte, auch in der protestantischen Kirche Eingang und Aufnahme fanden, und in weit größerem Umfang mit strenger principmäßiger Konsequenz durchgeführt wurden. Wie dem

Papſtthum gegenüber das Intereſſe des Proteſtantismus darin beſtand, das, was der Menſch für ſich ſelbſt iſt, als ſelbſtberechtigtes Individuum, als freies ſelbſtbewußtes Subjekt zu ſeinem Rechte kommen zu laſſen, ihn aus dem Complex des hierarchiſchen Syſtems, in das er mit Aufopferung ſeiner Selbſtſtändigkeit und Perſönlichkeit verflochten war, zu befreien und frei für ſich ſelbſt herauszuſtellen, ſo hatte man nun auch auf dem Gebiete des Dogma an der Lehre von der Perſon Chriſti die Hauptaufgabe vor ſich, an die Stelle der transcendenten Uebernatürlichkeit, in welcher das Menſchliche nur ein verſchwindendes Moment des Göttlichen war, das wahrhaft Menſchliche in Chriſtus zu ſetzen und ſeine ganze Erſcheinung ſo viel möglich aus dem natürlichen geſchichtlichen Zuſammenhang, in welchen ſie hineingehört, zu begreifen. Es galt jetzt als erſter Grundſatz, daß, wenn in der Perſon Chriſti die Einheit Gottes und des Menſchen, die der abſolute Inhalt des Chriſtenthums iſt, angeſchaut werden ſoll, dieß nur unter der Vorausſetzung geſchehen kann, daß das Menſchliche in ihm in ſeiner vollen Integrität bleibt, und als die weſentliche ſubſtanzielle Grundlage deſſen, was er überhaupt iſt, betrachtet wird. Von dieſem Punkte aus nahm ſodann die ganze Auffaſſung des Chriſtenthums den jener Grundanſchauung entſprechenden Gang. Humaniſirung, Rationaliſirung, Subjektivirung, Verinnerlichung, Vergeiſtigung des Chriſtenthums wurde in verſchiedenen Formen und Richtungen das allgemeine Looſungswort der Zeit. Und wie man das Papſtthum nicht überwunden zu haben glaubte, ſolange man es nicht bis in die erſten Elemente analyſirt hatte, aus welchen es hervorgegangen war, ſo konnte man auch in der Kritik und Analyſe des Dogma bei keinem beſtimmten Punkte ſtehen bleiben, es mußte alles, was einmal ſich dogmatiſch fixirt hatte, ſcharf und genau darauf angeſehen werden, ob es nicht ſelbſt ſchon ein Moment des Proceſſes war, in welchem die Idee der Kirche ſich ſelbſt objektivirte, um ſich mit ihrer ſichtbaren Erſcheinung zur Einheit zuſammenzuſchließen. Selbſt die kanoniſchen Schriften können hier keine feſte

Grenze setzen. Die historische Kritik müßte sich vergeblich um die Erforschung ihres geschichtlichen Ursprungs bemüht haben, wenn nicht so viel wenigstens als Resultat feststände, daß das Christenthum schon innerhalb dieser ersten geschichtlichen Sphäre in einem Entwicklungsproceß begriffen ist, welcher mit der Geschichte der ersten Jahrhunderte in einem zu engen Zusammenhang steht, als daß nicht vom Standpunkt der neuesten Kritik aus die Ansicht von dem Entwicklungsgange des Christenthums in manchen Beziehungen eine wesentlich andere werden müßte, als sie bisher war. Welche höhere Aufgabe kann überhaupt die Geschichte haben, als die immer tiefere Erforschung des geschichtlichen Zusammenhangs aller Erscheinungen, die als gegebenes Objekt vor ihr liegen? Darum geht aber auch ihr Streben sehr natürlich dahin, mit allen Mitteln, die ihr zu Gebot stehen, ebensosehr durch die Erforschung des Einzelnen, als durch die Unterordnung des Einzelnen unter die höhern leitenden Gesichtspunkte, durch welche es erst seine feste Stellung im Ganzen erhält, auch in das einzudringen, was noch als feste geschlossene Masse vor ihr steht, um es aufzulösen und flüssig zu machen, und in den allgemeinen Fluß des geschichtlichen Werdens hereinzuziehen, in welchem, in der unendlichen Verkettung der Ursachen und Wirkungen, das Eine immer die Voraussetzung des Andern ist, alles zusammen sich selbst trägt und hält, und nur das auf immer unbegriffen bleiben müßte, was voraus den Anspruch machen könnte, mitten in der Geschichte außerhalb alles geschichtlichen Zusammenhangs zu stehen.

Ueberblickt man den ganzen Verlauf der christlichen Kirche von Anfang an bis zur Gegenwart, so stellt sich in jedem Fall die Reformation als ein Wendepunkt dar, welcher zu tief eingreift, um nicht das Hauptmoment zu sein, um das sich die ganze geschichtliche Auffassung bewegt. Auf der einen Seite steht die in sich einige, auf der andern die in sich gespaltene und getheilte Kirche, oder, da die beiden Theile der in sich gespaltenen Kirche sich wie die Kirche der Vergangenheit und die Kirche der Gegenwart und

Zukunft zu einander verhalten, es ſteht hier die aus ſich herausgehende und dort die in ſich zurückgehende Kirche. Der Zeitraum vor der Reformation theilt ſich wieder auf die ſchon angegebene Weiſe in die beiden, den beiden Hauptformen der Kirche entſprechenden Perioden, die alte und die mittlere Zeit. In der Periode der alten Kirche kann man noch beſonders die Epoche Conſtantin's fixiren. Iſt die Periode bis zur Reformation der von der Kirche gemachte Verſuch, ihre Idee in der ſichtbaren Welt zu realiſiren und ſich in ihr zur abſoluten Macht zu conſtituiren, ſo war der erſte Schritt zu dieſer abſoluten Monarchie der Kirche, daß das Chriſtenthum mit Conſtantin als ſiegende Macht ſich über das ganze römiſche Reich erhob. Der zweite Schritt war, daß die Kirche durch die Fixirung des Dogma's ihrer geiſtigen Macht die feſte Form und Conſiſtenz gab, die ſie haben mußte, um die Grundlage ihrer abſoluten Herrſchaft zu ſein. Der dritte Schritt gab zur Vollendung der geiſtlichen Weltmonarchie der Kirche auch äußerlich das Oberhaupt, in welchem ſie mit ihrem abſoluten göttlichen Recht alle Zügel der Weltherrſchaft in ihre Hand nahm. Mit der Reformation ging der Kirche ein neues Bewußtſein auf, ſie erkannte, daß ihr Gebäude auf einem zu materiellen Grunde aufgeführt war und zu ſehr an den endlichen Formen der ſichtbaren ſinnlichen Welt hing, und ſie ſelbſt that nun alles, es in die Elemente wieder aufzulöſen, aus welchen es entſtanden war, aber nur dazu, um auf dem ewigen bleibenden Grunde nach Ausſcheidung aller materiellen und vergänglichen Beſtandtheile einen geiſtigern und unvergänglichern Bau zu beginnen.

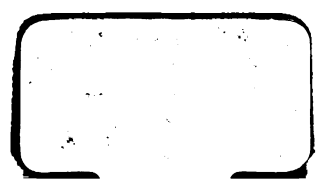
Was die Anordnung des geſchichtlichen Stoffs innerhalb jeder Periode betrifft, ſo iſt auch in dieſer Beziehung noch eine ſtrengere Methode zu vermiſſen. Die Hauptformen, in welchen die Idee der Kirchengeſchichte ihren Inhalt explicirt, ſind das Dogma und die Hierarchie, neben dieſen gibt es aber noch einige andere, welche verſchieden geſtellt werden. Die auch von Gieſeler noch beibehaltene Eintheilung in eine äußere und innere Kirchengeſchichte iſt ſchon

wegen des Mißverhältnisses der beiden Haupttheile unhaltbar. Zur äußern Kirchengeschichte wird neben der Geschichte der Ausbreitung und Beschränkung der Kirche auch die Geschichte ihres Verhältnisses zum Staat gerechnet. Ein außerhalb der christlichen Kirche befindlicher Staat wäre aber nur ein heidnischer, wie der römische vor Constantin, welcher mit der dem Christenthum gegenüberstehenden heidnischen Welt zusammenfällt. Der christliche Staat aber ist nicht außerhalb, sondern innerhalb der christlichen Kirche. Es scheint jedoch überhaupt die Kategorie des Verhältnisses von Staat und Kirche keine rechte Stelle zu finden. Vor der Reformation gibt es neben der absoluten Kirche eigentlich noch keinen Staat, alle das Verhältniß von Staat und Kirche betreffenden Fragen fallen mit der Frage zusammen, in welchem Umfang die päpstliche Monarchie sich geltend gemacht hat. In der protestantischen Kirche hat unter der Anerkennung, daß die sichtbare Kirche immer nur eine sehr unvollkommene Realisirung der Idee der Kirche ist, ebendeßwegen neben der Kirche noch eine andere Form einer christlichen Existenz ihre Stelle, der christlich-sittliche Staat, sein Verhältniß zur Kirche gehört aber unter den Gesichtspunkt des Kirchenregiments. Da somit für die äußere Kirchengeschichte nur die Geschichte der Ausbreitung und Beschränkung der Kirche bliebe, alles Andere aber zur innern gehörte, so hat die ganze Unterscheidung keine Bedeutung mehr. Die Unterscheidung des Innern und Aeußern hat überhaupt das gegen sich, daß die Kirche an sich schon ein Aeußeres zu dem Innern des Christenthums ist, und jedes Moment im Begriffe der Kirche dient daher nur dazu, das Innere des Christenthums in die äußere Erscheinung herauszustellen, für das Bewußtsein zu fixiren und zu objectiviren. Das Erste in dieser Beziehung ist die Geschichte der Ausbreitung und Beschränkung des Christenthums. Es muß sich vor allem in der Welt festgesetzt haben. Steht das Christenthum einmal fest, so ist dieses Moment sehr untergeordnet, das wichtigste aber ist es in Perioden, in welchen, wie in der ersten Zeit und zur Zeit der Reformation, ein neues

Prinzip in der Welt erſt eingeführt werden muß. Das zweite Moment kann nur die Geſchichte des Dogma ſein. Das Dogma iſt die eigentliche Subſtanz der Kirche, jede religiöſe Gemeinſchaft muß auch eine beſtimmte, dogmatiſch fixirte Form ihres religiöſen Bewußtſeins haben. Zwiſchen dem Dogma und der andern Hauptform, der Verfaſſung, liegt Mehreres, das zwar das Dogma zu ſeiner Vorausſetzung hat, aber auch bei Gieſeler in keiner paſſenden Verbindung erſcheint, wenn die Geſchichte der Kirchenlehre, welche mit der Geſchichte des kirchlichen Cultus und der Geſchichte der innern Geſellſchaftsverfaſſung die innere Kirchengeſchichte ausmacht, 1. als Gegenſtand des Wiſſens, Dogmengeſchichte, Geſchichte der ſittlichen Vorſtellungen, Geſchichte der theologiſchen Wiſſenſchaften, 2. als im Volke lebend und wirkend, Geſchichte der Religioſität und Sittlichkeit aufgefaßt wird. Der Cultus iſt ein eigenes Moment, in welchem das Chriſtenthum in der Form der Kirche ſich objektivirt. Wie der Cultus ein Handeln iſt, ſo gibt überhaupt die Religion dem Leben des Menſchen eine beſtimmte praktiſche Richtung, einen eigenthümlichen religiös-ſittlichen Charakter. An das Moment des Cultus ſchließt ſich daher das Moment des ſittlichen Lebens an. Hieher gehört demnach, was Gieſeler zu eng als die im Volke lebende und wirkende Religioſität und Sittlichkeit bezeichnet. Nur unter dieſem Geſichtspunkt erhält auch die Geſchichte des Mönchsweſens, über deren Stellung die Kirchenhiſtoriker am meiſten ſchwanken, ihre richtige Stelle. Gieſeler trennt die Geſchichte des Mönchsweſens von der Geſchichte der Sittlichkeit, Neander nimmt ſie in der vierten Periode mit der Geſchichte der Kirchenverfaſſung zuſammen, zu welcher ſie nicht gehört, Haſe macht in derſelben Periode ganz unmotivirt ſogar ein eigenes Kapitel aus dem Ordensweſen. Wie das Mönchsleben urſprünglich aus der Aſceſe, ſomit aus einem religiös-ſittlichen Motiv hervorging, ſo war es auch in der Folge eine ſehr charakteriſtiſche Erſcheinung des ſittlichen Lebens, und nur wenn es unter dieſen Geſichtspunkt geſtellt wird, fällt ſogleich in die Augen, welchen weſentlich verſchiedenen Charakter das chriſt-

lich-sittliche Leben in den verschiedenen Perioden der Kirchengeschichte an sich trägt. Hat sich die Idee der Kirche in allen diesen Momenten objektivirt, so erhält nun erst das Ganze seinen festen Halt und Zusammenhang in der Geschichte der Gesellschaftsverfassung oder der Hierarchie. Da auf diese Weise alle diese Momente, als Momente des Begriffs der Kirche, in einem innern Zusammenhang mit einander stehen, so kann ihre Stellung nicht willkürlich geändert werden, und es ist daher an der, im Uebrigen richtigern, Anordnung der Neander'schen Kirchengeschichte wenigstens das nicht zu billigen, daß die Geschichte des Lehrbegriffs erst der letzte Theil der Geschichte jeder Periode ist. Noch weniger aber ist es passend, wenn das Dogma, wie dieß bei Hase der Fall ist, in dessen Kirchengeschichte überhaupt das Dogma zu äußerlich behandelt ist, mit der kirchlichen Wissenschaft und Literatur so eng zusammengenommen wird, daß es nicht in seiner vollen selbstständigen Bedeutung hervortreten kann.

Schließlich kann man auch noch fragen, in welchem Sinne von einer allgemeinen Kirchengeschichte die Rede ist. Neander hat sein Werk eine allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche genannt, Gieseler dem seinigen den Titel eines Lehrbuchs der Kirchengeschichte gegeben, Hase hat schlechthin eine Kirchengeschichte geschrieben. Ohne Zweifel wollten auch Gieseler und Hase ihre Werke, wenn sie sie auch nicht ausdrücklich so nannten, doch nicht minder zur allgemeinen Kirchengeschichte gerechnet wissen. Jede Darstellung der Kirchengeschichte, welche nichts Specielles von ihrem Umfang ausschließt, und es sich zur Aufgabe macht, die Geschichte der christlichen Kirche von den ältesten Zeiten an bis in die neueste zu erzählen, wird eben dadurch von selbst zu einer allgemeinen, nur ist damit der Begriff der allgemeinen Kirchengeschichte noch nicht erschöpft. In welcher Form auch die Kirchengeschichte das Allgemeine, das zu ihrem Inhalt gehört, geben mag, sei es auf der breiten Grundlage einer so ausführlich als möglich in alles Einzelne eingehenden Erzählung, oder in der compendiösen

Kürze eines gedrängten prägnanten Ausdrucks, da keine Darſtellung alles geben kann, ſondern bei der unendlichen Mannigfaltigkeit des Einzelnen ſich immer wieder mehr oder minder beſchränken muß, ſo hängt der allgemeinen Kirchengeſchichte immer noch etwas Relatives an, worüber ſie nicht hinwegkommen kann, woraus aber nur die Folgerung zu ziehen iſt, daß der Begriff des Allgemeinen hier überhaupt nicht quantitativ, ſondern nur qualitativ beſtimmt werden kann. Wie das Allgemeine vom Beſondern nicht blos quantitativ, ſondern auch qualitativ verſchieden iſt, ſo kann auch die Kirchengeſchichte das Allgemeine, das zu ihrem Begriff gehört, nicht durch bloße Abſtraktion aus dem Beſondern, ſondern nur aus der Idee der Kirche ſelbſt erhalten, ſofern ſie als Idee auch das Prinzip einer lebendigen, von der Idee ausgehenden Entwicklung in ſich haben muß. Eine Geſchichte der chriſtlichen Kirche kann daher nur dann mit Recht eine allgemeine genannt werden, wenn der geſchichtliche Stoff, welchen ſie als das Gegebene in ſich aufnehmen muß, von der Idee, nach Maaßgabe der beſondern Momente, zu welchen ſie ſich ſelbſt beſtimmt, als dem bewegenden Prinzip ſo durchdrungen iſt, daß in dem Beſondern das Allgemeine als beſtimmend hindurchblickt, und es ergibt ſich ſomit auch vom Begriffe des Allgemeinen aus die doppelte, in dem Wechſelverhältniß des Allgemeinen und Beſondern begründete Aufgabe, ſowohl das Allgemeine im Beſondern, als auch das Beſondere im Allgemeinen aufzufaſſen und anzuſchauen. Das Eine und das Mannigfaltige ſind auch in Neander's Geſchichtsanſchauung die beiden gleich weſentlichen Grundformen des kirchlichen Lebens, aber man denke ſich beide auch in dem immanenten Verhältniß zu einander, daß das Eine zum Mannigfaltigen ſich aufſchließt und das Mannigfaltige in dem Einen ſich in ſich ſelbſt zuſammenfaßt. In demſelben Verhältniß, in welchem der Geſchichtſchreiber auf der einen Seite, um zur vollen Realität des geſchichtlichen Lebens zu gelangen, in das Beſondere, Individuelle, Concrete der geſchichtlichen Erſcheinungen ſo tief als möglich ſich verſenken muß, muß er auf der andern auch wieder

zu der Höhe der allgemeinen Idee sich erheben, um das Besondere aus dem Allgemeinen zu begreifen, und in ihm selbst nur die Besonderung des Allgemeinen zu sehen, und nur in der Einheit dieser beiden sich gegenseitig ergänzenden, die beiden Seiten desselben Prozesses bildenden, vom Besondern zum Allgemeinen, und vom Allgemeinen zum Besondern sich bewegenden Wege vollendet sich die Aufgabe der Geschichtschreibung.